

HAZUGSÁG ÉS ROSSZHISZEMŰSÉG – FENOMENOLÓGIA ÉS IDEOLÓGIÁKRITIKA

FEHÉR M. ISTVÁN

Fenomenológiai-egzisztenciálfilozófiai fő művében, *A lét és a semmiben* Jean-Paul Sartre figyelemre méltó párhuzamot vont hazugság és rosszhiszeműség között. Könyvének egyik középponti fogalmát, a rosszhiszeműséget a hazugságra vonatkoztatva, annak hátterében – vele párhuzamba állítva, s tőle ugyanakkor elhatárolva, vele szembeállítva – tette vizsgálódás tárgyává. A kettő viszonyára vonatkozó tézist előrebocsátó összegzés gyanánt így fogalmazhatjuk meg: a rosszhiszeműség egyfajta hazugság. Másképp és némileg árnyaltabban fogalmazva: a rosszhiszeműség a hazugságnak egyfajta mérsékelt, de mindenképpen annak körébe tartozó, igen sajátos formájaként jellemezhető. A következőkben ezen fogalompár, s ezen belül is a rosszhiszeműség elemzésének próbálok némi teret szentelni, felmutatva alkalmankénti párhuzamokat a rosszhiszeműség sartre-i és *A lét és idő* egyik nem kevésbé középponti kategóriája, a „das Man” heideggeri fogalma között (I). Az utóbbi párhuzamok elvezetnek ahhoz az általánosító belátáshoz, mely szerint mind Sartre, mind Heidegger esetében a vonatkozó fogalmak és a kapcsolódó leírások – hazugság, rosszhiszeműség, „das Man”, inautentikus lét – az általuk művelt fenomenológia egy sajátos formáját tárják elénk, olyat, melyben a fenomenológia ideológiai kritikai vonásokkal telítődik, egyfajta ideológiai kritikaként jelenik meg (II).

I.

1. Sartre egyik alapvető – Heideggerhez kapcsolódó – kiinduló tézise szerint az ember olyan lény, aki képes kérdéseket feltenni s azokra meghatározott esetekben nemleges válaszokat adni, így magában hordja a tagadás lehetőségét. Az, hogy az ember képes kérdéseket feltenni a dolgoknak, annyit tesz, hogy képes ezáltal létükben megingatni, tagadni őket. Létezik azonban olyan fajta viszonyulásmód is, amelynek a révén az ember a tagadást maga ellen fordítja, s első lépésben ezt nevezi Sartre rosszhiszeműségnek.¹ A fogalom

A kutatás az Európai Unió és Magyarország támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú „Nemzeti Kiválóság Program” című kiemelt projekt keretei között valósult meg.

¹ Vö. Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkäim-Sartre, Paris, Gallimard (collection Tel),

kicsit korábban, a szorongásról szóló fejtegetések vége felé jelenik meg először,² a vonatkozó, hozzátvetőleg két oldal hosszúságú összegző leírás azonban problémák hosszú sorát nyitotta meg, s ez arra ösztönözte Sartre-t, hogy egy rákövetkező önálló, közel harminc oldalas külön fejezet keretében újfent és részletesebben is megpróbáljon számot vetni vele (I. rész, második fejezet), hogy azután a mű további részeiben (főképp a III. rész harmadik fejezetében és a IV. részben) újra meg újra visszatérjen hozzá. Amint az a vonatkozó irodalomban nemrég megfogalmazódott, bizonyos értelemben még azt is el lehet mondani: Sartre-nak a rosszhiszeműségre irányuló kitartó figyelme „áthatja filozófiai és egyéb írásait egész életútja során”.³

A fő mű rosszhiszeműségről szóló fejezete a fenomén taglalását a hazugsággal való párhuzam felől indítja. A három pontból álló fejezet (I. rész, második fejezet) első pontjának címe ennek megfelelően „Rosszhiszeműség és hazugság”. – A rosszhiszeműséget, hangzik bevezetésként, gyakran hasonlítják a hazugsághoz. Ezt közömbösen úgy szokták kifejezni, hogy azt mondják: valaki a rosszhiszeműség jegyeit mutatja, avagy hazudik önmagának,⁴ más szóval, ha valaki rosszhiszemű, akkor hazudik önmagának, illetve aki rosszhiszemű, az hazudik önmagának. Eszerint a rosszhiszeműség valami

1998. 82. o.: „Il convient de choisir et d'examiner une attitude déterminée qui, à la fois, soit essentielle à la réalité-humaine et, à la fois, telle que la conscience, au lieu de diriger sa négation vers le dehors, la tourne vers elle-même. Cette attitude nous a paru devoir être la *mauvaise foi*” (Magyar kiadás: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*, Ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006. lásd itt 85. o.) – A továbbiakban az idézett francia illetve magyar kiadásra EN illetve LS rövidítéssel fogok hivatkozni. További rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*, 15. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1979; LI = *Lét és idő*, Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. 2. kiadás, Budapest, Osiris 2001.; GA = Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től (a rövidítést követi a kötetszám, majd vessző után a lapszám megjelölése). A fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül módosítottam.

² Vö. EN 79. o. = LS 81. sk. o.

³ Jonathan Webber: „Bad Faith and the Other”, *Reading Sartre. On Phenomenology and Existentialism*, ed. Jonathan Webber, London – New York, Routledge 2011. 180–194. o., itt 183. o.: „Sartre's concern with the detail of bad faith pervades his philosophical and other writings throughout his career”. Hasonlóképpen fogalmaz kicsit korábban Ronald E. Santoni, amikor azt írja: „Sartre egész filozófiáját a rosszhiszeműségre való emberi hajlam iránti érdeklődés uralja [...] a szabadság-fogalom kivételével Sartre filozófiájának alighanem semmilyen más témája nem váltott ki [...] több vitát” (Ronald E. Santoni: „»Unaufrichtigkeit« – Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119–160)“, In: *Das Sein und das Nichts*, Klassiker Auslegen, Bd. 22, hrsg. Bernard Schumacher, Berlin, Akademie Verlag 2003. 63–84. o., itt 63. o.).

⁴ EN 82. o.: „On dit indifféremment d'une personne qu'elle fait preuve de mauvaise foi ou qu'elle se ment à elle-même.” Vö. LS 85. o.

olyan volna, mint önmagunknak való hazugság. Ez mindenesetre csak azzal a feltétellel volna elfogadható, jelzi fenntartását Sartre, hogy megkülönböztetjük az önmagunknak való hazugságot az általában vett hazugságtól, a hazugságtól, mint olyantól.⁵ Az utóbbi negatív attitűd ugyan, de nem a tudatra, hanem valami külsőre, transzcendensre irányul. Rosszhiszeműség és hazugság: a kettő között kapcsolat áll fenn, mivel a rosszhiszeműség egyfajta hazugságként is elgondolható, ám számottevő a különbség is: „aki hazudik, teljesen tisztában van az igazsággal, amit elrejt”, „a hazugnak az a szándéka, hogy megtévesszen, s nem próbálja maga elől elrejtetni ezt a szándékot, sem elfedni a tudat áttetszőségét”.⁶

Sartre hazugságfogalmának ilyenformán konstitutív része a tudatosság és szándékosság, ez pedig nagyjából-egészében megfelel annak a módnak, ahogy a fenomén hétköznapi tapasztalatunk számára megjelenik, illetve ahogyan a hazugságot szokásosan értjük. Ehhez a következő megvilágító megjegyzéseket fűzhetjük. Ahhoz, hogy hazudjam, tudnom kell az igazat. Ezért „hazudni” és „valótlan (hamisat) állítani” nem egyjelentésű. Valótlan lehet persze szándékosan is állítani, de nem kevésbé jóhiszeműen is, egyszerűen azért, mert nem ismerjük az igazat, vagy kiderül: amit állítottunk, nem volt igaz. Ha valaki tesz egy állítást, amelyről kiderül, hogy nem igaz, valótlan, attól még nem mondhatnám neki jogosan: „hazudtál” (legfeljebb azt, azt viszont igen: valótlan, nem-igazat mondtál). Ebből az következik, hogy míg nagyon is lehetséges jóhiszeműen *tévedni*, addig nem lehetséges „jóhiszeműen *hazudni*”. Ahhoz, hogy hazug állítást tegyek, ismernem kell az igazat. Ahol egyszerűen csak nem ismerek valamit, s vele kapcsolatban tudatlanságban leledzem, ott nem tudok „hazudni” sem, ott nem lehetséges a hazugság. A hazugság „definíciója” innen szemlélve úgy hangozhat: valami valótlan állítani úgy, hogy közben tudjuk az igazat.

Közbevetőleg érdemes megjegyeznünk, hogy ez a felfogás a filozófiatörténeti tradíció által is visszaigazolható, illetve megerősítésre találhat. A hazugság tudatos volta például Kant hazugságfogalmának ugyan nem részletezett, de mindenképpen implicit előfeltevése. Ha ugyanis Kant kiinduló meghatározása szerint a hazugság az „igazmondás ellentéte”,⁷ akkor ez feltételezi azt, hogy akár igazat is mondhatnánk, vagyis hogy *tudjuk* az igazat (tudjuk, de

⁵ Uo. („mensonge à soi”, „mensonge tout court”).

⁶ LS 85. o. (= EN 82. o.) Előrepillantva a rosszhiszeműségről mondottak felé, a fenti állítások így fogalmazhatók át: „aki rosszhiszemű, gyanítja az igazságot, amit elrejt”, „a rosszhiszeműnek az a szándéka, hogy megtévessze magát, s megpróbálja maga elől elrejtetni ezt a szándékot és elfedni a tudat áttetszőségét”.

⁷ I. Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, In. Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, Ford. Berényi Gábor, Budapest, Gondolat 1991. 543. o.; ld. *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel. VIII. köt., Frankfurt/Main, Suhrkamp 1981. 562. o.: „Widerspiel der Wahrhaftigkeit”.

nem mondjuk, azaz nem *azt* mondjuk, hanem ellentétét). Hasonlóképpen, ha a hazugság – Kant egy további meghatározása szerint – „a gondolatok kinyilvánításában mutatkozó szándékos valótlanlás”, akkor a „szándékos” értelem-szerűen egyszersmind tudatos is kell, hogy legyen.⁸ Valótlanlást lehet szándék-talanul is állítani, de ez – mint fentebb próbáltam utalni rá – még nem hazugság. Kant beszél a továbbiakban „színelésről”, „belső hazugságról”, „tisztátalanlászról”, „hamisságról” is („amely [utóbbi], úgy látszik, az ember természetében gyökerezik”⁹), s e fogalmak illetve meghatározások nagyon is alkalmasak a sartré-i rosszhiszeműség-felfogás különböző oldalainak megvilágítására.¹⁰ Az álláspontbeli közelség néhol hasonló megfogalmazásokban is kifejezésre jut; Kant szerint például „az ember [...] elaltathatja lelkiismeretét”, Sartre pedig azt írja – erre a megfogalmazására később még külön is visszatérek –: „úgy válunk rosszhiszeművé, ahogy álomba szoktunk zuhanni, és úgy vagyunk rosszhiszeműek, mintha álmodnánk”.¹¹

Sartre-hoz visszatérve: ha rosszhiszeműség és hazugság között párhuzamot vonunk, azaz a rosszhiszeműséghez az önmagunknak való hazugság vezérfonalán keresünk hozzáférést, akkor azt lehetne mondani, hogy „aki rosszhiszemű, az egy kellemetlen igazságot rejt el, vagy egy tetszetős hazugságot igazságnak állít be”. Innen szemlélve „a rosszhiszeműség látszólag [...] a hazugság struktúrájával rendelkezik. Csakhogy – hangzik Sartre fontos kiegészítése – mindent megváltoztat az, hogy a rosszhiszeműségben *önmagam elől* rejttem el az igazságot”.¹² Amennyiben a hazugság feltételezi a heideggeri

⁸ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, id. kiadás, 544 o.; ld. *Werkausgabe*, id. kiadás, VIII. köt., 562. o.: „vorsätzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken”.

⁹ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, id. kiadás, 545. sk. o.

¹⁰ Kant rögzíti ugyan, hogy létezik valami olyasmi is, mint önmagunknak való, azaz „belső hazugság”, az adott helyen azonban nincs eszköze arra, hogy ezt közelebből hozzáférhetővé tegye, s megáll a furcsa jelenség konstatálásánál. „Bizonyítani könnyű”, írja, „hogy az emberek számos *belső* hazugságot követnek el, nehezebb viszont ezek lehetőségét megmagyarázni; ehhez ugyanis voltaképpen egy második személy kellene, akit rá akarunk szedni, mert látszólag önellentmondás, ha saját magunkat akarjuk szándékosan becsapni” (Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, id. kiadás, 545. o.; kiemelés az eredetiben). Sartre kísérletét mármint felfoghatjuk úgy, mint amely ebbe a Kant által „látszólagos önellentmondásnak” nevezett fenoménbe próbál benyomulni s törekszik azt – a „rosszhiszeműség” elnevezésével – közelebből hozzáférhetővé tenni.

¹¹ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, id. kiadás, 554. o.; Sartre: LS 108. o. = EN 103. o.

¹² LS 86. o. (= EN 83. o.) Kiemelés F.M.I. Az itt keletkező gondolati nehézséget jól jellemzi Joseph S. Catalano: noha a rosszhiszeműségnek vannak közös jegyei a hazugsággal, írja, mégis alapvetően különbözik tőle. A rosszhiszeműség önmagunknak való hazugság, és amit nehéz megérteni, abban rejlik, hogy miközben tudatában vagyunk hazugságainknak, hogyan hihetünk mégis nekik (Joseph S. Catalano: *A Commentary on Jean-Paul Sartre's „Being and Nothingness”*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1974. [Midway Reprint edition, 1985], 79. o.).

Mitseint – az igazságot elleplezni, hazudni ugyanis csak a másik előtt lehetséges, hazudni „magányomban” aligha tudnék, a hazugsággal egyúttal megjelenik a másik, valamely közös tér is –, úgy adva van ezáltal „hazug és becsapott kettőssége”.¹³ E kettősség viszont nem létezik a rosszhiszeműség számára, mely „lényegileg *egyetlen* tudat egységét implikálja”: aki hazudik, és akinek hazudnak, itt egy és ugyanaz. Mint aki hazudik, ismernem kell az igazat – azt az igazat, amelyet magam, mint becsapott elől ugyanakkor elrejtteni igyekszem. Sőt, nemcsak úgy általában, de nagyon is pontosan kell ismernem, és pedig abból a célból, hogy magam elől minél gondosabban el tudjam rejtteni. Ha a hazug és a becsapott egy és ugyanaz a tudat, akkor ebből az következik, hogy a rosszhiszeműség nem jöhet kívülről. Mint Sartre írja, „a rosszhiszeműség nem kívülről járul az emberi valósághoz”,¹⁴ a tudat önmagát fertőzi meg vele.

De miben is áll ez az „igazság”, amelyet egy és ugyanazon tudat egységében „ismerek”, és – nem utólag, egy rákövetkező, tőle megkülönböztetett második lépésben vagy aktusban, hanem – ezen „ismeret” megszerzésével egyidejűleg, „*egyetlen* tudat egységében” önmagam elől ugyanakkor egyszerűen elrejtteni, eltitkolni, önmagam felőle becsapni, ámítani törekszem?

Ezen a ponton célszerű lesz visszatérnünk a rosszhiszeműség-fogalom felbukkanásának „szülőhelyére”, melyet fentebb csak futólag regisztráltunk, anélkül, hogy bármilyen értelemben is elidőztünk volna nála. Ezt megelőzően azonban helyénvaló lesz még egy további pontosító, megszorító megjegyzést tennünk.

2. Sartre-nak a rosszhiszeműségre vonatkozó elemzései mind a tárgyalt fejezetben, mind a mű további részeiben számos, egymáshoz képest különböző, egymással időnként csak lazán összefüggő jelentésdimenzióban mozognak, melyek között ennél fogva nagyon is lehetségesek feszültségek vagy ellentmondások. Ehhez járul, s a képet tovább bonyolítja, hogy Sartre nem teszi meg az „ontikus” és „ontológiai” között Heidegger által megvont különbséget,¹⁵ s ez lehet az egyik fő oka annak, hogy elemzései között szép számmal akadnak olyan leírások (s az olvasók figyelmét a mai napig elsősorban ezek vonták magukra: a randevúra siető nő, a pederaszi, a pincér), melyek rosszhiszeműségben elmarasztalt konkrét hétköznapi eseteket vesznek alapul és írnak le. A különböző jelentésdimenziók számbavétele, feltérképezése, s amit ez jelent: a sartre-i rosszhiszeműség-fogalom átfogó vizsgálata a jelen dolgozatnak nem lehet célja. Amire az eddigiekben és a következőkben törekszem,

¹³ LS 86. o. (= EN 83. o.: „dualité du trompeur et du trompé”).

¹⁴ LS 86. o. (= EN 83. o.)

¹⁵ Lásd újabban pl. Sebastian Gardner: *Sartre's 'Being and Nothingness'. A Reader's Guide*, New York – London, Continuum 2009. 42. o.: Sartre „reject[s] Heidegger's conception of a ('ontic-ontological') distinction of beings/entities and Being [...]”.

az ezen fogalom egy alapvetőnek vélt ontológiai rétegének vagy dimenziójának kiemelése, kimetszése, egy olyan dimenzió rekonstruálása, amely heideggeri párhuzamokat mutat és velük kiegészítve reményeim szerint valami lényegeset képes mondani az ember létéről, közelebről igencsak esendő, azaz – heideggeri terminust használva, mivel Sartre-nál a rosszhiszeműség megnevezésen kívül nemigen van rá más megjelölés – „inautentikus” létéről.

A Sartre-irodalomban nem ismeretlen a rosszhiszeműség-fogalom különböző dimenzióinak és jelentésrétegeinek ilyen jellegű számbavétele, megkülönböztetése. Joseph S. Catalano például rámutat a rosszhiszeműség sartre-i fogalmának (a mi szempontunkból azt mondhatnánk: e fogalom ontológiai mélyrétegének) a szó bevett hétköznapi jelentésétől alapvetően eltérő jellegére.¹⁶ Mindazonáltal tény, hogy Sartre e fogalmat a szó hétköznapi, „ontikus” jelentésdimenzióiban (viselkedésmódokra és döntésekre vonatkoztatva) is használja, s ebben a tekintetben Ronald E. Santoni joggal jegyzi meg, miszerint „a rosszhiszeműség kihívó sartre-i ábrázolását jobban meg tudjuk érteni akkor, ha gondosan különbséget teszünk a rosszhiszeműség mint »elsődleges kivetülésként« avagy »világrajövetelként« [azaz a fogalom ontológiai dimenziója – F.M.I.] és a rosszhiszeműség mint specifikus aktusok, magatartásmódok és döntések jellege között”.¹⁷ Sebastian Gardner hasonlóképpen fogalmaz, amikor öncsalás és rosszhiszeműség között különbséget vonva azt írja: „*Mauvaise foi* és önbecsapás/öncsalás [...] nem ugyanazt a fogalmat jelenti. Az öncsalás hitek és intenciók problematikus konfigurációját nevezi meg, pszichológiai tulajdonságok mintáját, amelyet egyes esetekben szükségesnek látunk használni. A rosszhiszeműség fogalmát Sartre hasonlóképpen használja ugyan egy felületesebb, leíró értelemben, melyben egyszerűen azt jelenti, hogy »valaki nem őszinte ezen hitek tekintetében«, mindazonáltal teljes értelemben ez Sartre szigorún teoretikus fogalma, amely elválaszthatatlan az emberi szubjektumra vonatkozó metafizikájától. Ugyanakkor a fogalmak egymással összekapcsolódnak – a rosszhiszeműségnek legalábbis néhány formája nyilvánvaló öncsalást tartalmaz –, s az általuk okozott nehézségek szorosan összefüggenek egymással.”¹⁸

¹⁶ Lásd Joseph S. Catalano: *A Commentary on Jean-Paul Sartre's „Being and Nothingness”*, Chicago and London, The University of Chicago Press 1974. (Midway Reprint edition, 1985), 78. old.: “Bad faith refers to a certain fact or phenomenon of human experience. Not everyone would call this phenomenon ‘bad faith’, and certainly not everyone would explain it as Sartre does [...].”

¹⁷ Ronald E. Santoni: „»Unaufichtigkeit« – Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119–160)“, In: *Das Sein und das Nichts*, Klassiker Auslegen, Bd. 22, id. kiadás, 74. o.

¹⁸ Sebastian Gardner: *Sartre's 'Being and Nothingness'. A Reader's Guide*, New York – London, Continuum 2009. 174. o.: “*Mauvaise foi* and self-deception do not [...] express the same concept. Self-deception names a problematic configuration of beliefs and (arguably) intentions, a pattern of psychological attributions which we find it

3. Ezen rövid kitérő után visszatérünk fenti kérdésünkhöz, mely úgy hangzott: miben is áll az az „igazság”, amelyet egyszerre „ismerek”, és ezen „ismeret” megszerzésével egyidejűleg, „*egyetlen* tudat egységében” önmagam elől ugyanakkor elrejtteni, eltitkolni, törekszem? E kérdés megválaszolása céljából visszanyúlunk a rosszhiszeműség-fogalom felbukkanásának „szülőhelyére”, melyet fentebb csak futólag regisztráltunk, anélkül, hogy közelebb-ről szemügyre vettük volna.

Ha az ember olyan lény, aki képes kérdéseket feltenni – s a kérdezés „*per definitionem* emberi magatartásmód”¹⁹ –, s képes ily módon a létezőktől elszakadni, azokat tagadni, „semmíteni”, akkor valamilyen módon önmagában hordozza a semmit. Sartre egyetért Heideggerrel abban, hogy a tagadás a semmiből ered,²⁰ s hogy a semmit egy sajátos hangoltsági állapot, a szorongás nyilvánítja meg,²¹ hozzá képest azonban egy lépéssel továbbmenve azt állítja: az a létező, mely képes semmíteni, magában kell, hogy hordozza a semmit; „azért eredete a tagadó ítéletnek, mert ő maga tagadás”.²² A tagadás, a semmités, a létező felfüggesztése, a tőle való elszakadás mind azt implicálja, hogy az ember szabad. „Az emberi valóság e lehetőségének, amellyel egyfajta semmit hoz létre önmagából, mely elválasztja őt, Descartes adott nevet a sztoikusok alapján: ez a *szabadság*”.²³ A szabadság az ember egész létét kezdettől fogva meghatározza: „az ember a szorongásban ébred szabadsága tudatára, vagy ha jobban tetszik, a szorongás a szabadságnak, mint léttudatnak a létmódja, benne válik a szabadság saját létében kérdésessé önmaga számára”.²⁴

necessary to employ in some instances. Bad faith, though also employed by Sartre in a more superficial, descriptive sense where it means simply and roughly ‘a person’s not being honest with themselves’, is in its full meaning a strictly theoretical concept of Sartre’s, inseparable from his metaphysics of the human subject. Nevertheless, the concepts are interlinked – at least some instances of bad faith involve patent self-deception – and the issues they raise are connected very closely.”

¹⁹ LS 59. o. (EN 58. o.)

²⁰ Lásd EN 53. o.: „Sans nul doute, Heidegger a raison d’insister sur le fait que la négation tire son fondement du néant” (ld. LS 53. o.) Heideggernél lásd „Was ist Metaphysik?”, GA 9, 117. o.: „das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt” (magyarul lásd Martin Heidegger: „... *Költőien lakozik az ember...*”. Válogatott írások. Budapest – Szeged, T-Twins Kiadó / Pompeji 1994. 13–33. o., itt 27. o.: „a Semmi a tagadás eredete, nem pedig megfordítva”).

²¹ Lásd EN 52. o. = LS 52. o.

²² LS 53. o. (EN 53. o.)

²³ LS 60. o. (EN 59. o.) Semmi és szabadság összefüggésének heideggeri előlegzésére vonatkozóan lásd „Was ist Metaphysik?”, GA 9, 115. o.: „Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit” (lásd „... *Költőien lakozik az ember...*”, id. kötet, 25. o.: „A Semmi eredendő megnyilvánulása nélkül nincs Önmaga-lét és nincsen szabadság.”).

²⁴ LS 65. o. (EN 64. o.)

Egy másik helyen Sartre így fogalmaz: „a szorongás nem az emberi szabadság bizonyítékeként jelenik meg”, mindazonáltal „létezik egy sajátos szabadságtudat [...], s ez a tudat a szorongás”.²⁵ „A szorongásban a szabadság önmaga előtt szorong, amennyiben *semmi* nem ösztönzi és nem is gátolja soha.”²⁶ Az emberléttel együtt járó szabadság és szorongás előli kitérésnek, a tőle való menekülésnek a terméke mindenfajta determinizmus; „a szorongástól való menekülés pedig csupán egy módja a szorongás tudatosulásának”.²⁷

A szabadság s a vele járó szorongás az emberi lét ontológiai rögzítetlenségének az indexe. A dolgok nem szabadok: önmagukban vannak, azok, amik, van lényegük. A sartre-i mű alapvető ontológiai megkülönböztetésének az értelmében a magábanvalóra (*en-soi*) az jellemző, hogy *az*, *ami*, míg a magáértvalóra (*pour-soi*, Sartre használja még a „tudat” ill. az „emberi valóság” kifejezéseket is) az, hogy *nem az*, *ami*, illetve *az*, *ami nem*.²⁸ Ez viszont azt jelenti, hogy az embernek nincs rögzített lényege, vagy ha úgy tetszik: léte megelőzi lényegét. (Léteznie kell, hogy önmagát, önmaga lényegét meghatározza, s mindenkori lététől függően változó módon határozhatja meg saját lényegét.) Az ember létét ilyenformán egy állandó önmagával való nem-azonosság, nem-egybeesés jellemzi. Ennek az ontológiai konstellációnak a feltételei közepette létezni korántsem egyszerű feladat; az előle (s az ily módon felfogott szabadság elől) való – inautentikus – kitérés a rögzítetlenség felől a magábanvaló szilárdsága felé való menekülés: „mindig készen állunk rá, hogy a determinizmusban való hitbe meneküljünk, ha [a] szabadság nyomasztóvá válik, vagy ha mentségre van szükségünk”.²⁹

A szorongástól való menekülés feltételezi a szorongás tudatosítását, ha úgy tetszik, „ismeretét”. Mindazonáltal sajátos ismeret ez: olyan, mely nem akar önmagáról tudni, nem akarja önmagát ismerni, úgyszólván önmaga elől is menekül.³⁰ A tudat úgy fordul hozzá – úgy fordul felé, úgy tud róla –, hogy elfordul tőle. Nem menekülhetnék ugyanis előle, ha nem lenne róla valamilyen tudatom. Mint Sartre fogalmaz: „örökösen magammal kell hordoznom azt, amitől menekülni akarok”, éspedig nyilvánvalóan azért, mert máskülön-

²⁵ LS 70. o. (EN 68. o.) Kiemelés az eredetiben.

²⁶ LS 72. o. (EN 70. o.) Kiemelés az eredetiben.

²⁷ LS 81. o. (EN 79. o.)

²⁸ Lásd például EN 93., 95., 97., 98., 99. („la réalité-humaine comme un être qui est ce qu’il n’est pas et qui n’est pas ce qu’il est”), 101., 170., 217., 224. („cette subjectivité qui est ce qu’elle n’est pas et qui n’est pas ce qu’elle est”), 519., 611., 665., 669. o. = LS 97., 99., 101., 102., 103., 105., 182., 234., 241., 561., 664., 723., 727. o.

²⁹ LS 80. sk. o. (EN 78. o.)

³⁰ Heidegger is utal rá, hogy az eredendő szorongás az emberi létben többnyire el van nyomva (GA 9, 117: „diese ursprüngliche Angst wird im Dasein zumeist niedergehalten”; lásd id. magyar ford., 28. o.).

ben nem tudnék szüntelenül menekülni előle. Ilyenformán – mondhatjuk – nem pusztán *tőle* menekülök: éppannyira *vele* is. Nem valaki más: önmagam elől akarok valamit elleplezni: „valójában csak akkor akarhatom »nem látni« létem egy bizonyos aspektusát, ha pontosan tudok arról az aspektusról, amelyet nem akarok látni”. Más szóval „meg kell jelölnöm létemen belül, hogy el tudjak fordulni tőle, vagy még inkább, állandóan gondolnom kell rá, abból a célból, hogy óvakodni tudjak attól, nehogy rágondoljak”.³¹

Ugyanakkor szorongani – átadni magam a szorongásnak – és a szorongás elől menekülni mégsem ugyanaz a dolog. Ha képes vagyok menekülni előle, akkor ez azt feltételezi, hogy tagadom, „semmitem” azt. Ha a szorongás előli menekülés vagyok, akkor ez azt feltételezi, hogy rendelkezem egyfajta tagadó, semmitő képességgel a szorongáson belül. Ez a képesség kettős: „semmíti a szorongást, amennyiben a szorongástól menekülök, és semmití saját magát, amennyiben szorongásnak kell lennem, hogy menekülhessek előle. Ez az, amit rosszhiszeműségnek nevezünk”.³²

A rosszhiszeműség olyan fenomén, amely önmagát önmaga elől igyekszik elfedni, önmagát állítja és tagadja is. Nemcsak „tárgyát” számolja fel, de önmagát is. „Egy olyan *homályba vesző* fenoménnel van dolgunk”, írja a későbbi elemzések egy pontján Sartre, „amely csak a saját elkülönülésében és általa létezik”.³³ Ha e képesség csak a szorongást semmíténé, csak a szorongást tagadná, önmagát pedig nem, akkor a szorongást végérvényesen megsemmisíténé, ezzel azonban – mivel ő maga a szorongás semmítése – önmagát is felszámolná. Tehát úgyszólván önmaga fenntartásának érdekében önmagát –

³¹ LS 81. o. (EN 78. sk. o.)

³² Lásd LS 81. sk. o. (EN 79. o.) Érdemes a teljes kontextust eredetiben idéznünk: „Pourtant, fuir l’angoisse ou être l’angoisse, ce ne saurait être tout à fait la même chose: si je suis mon angoisse pour la fuir, cela suppose que je puis me décentrer par rapport à ce que je suis, que je puis être l’angoisse sous la forme de « ne l’être pas », que je puis disposer d’un pouvoir néantisant au sein de l’angoisse même. Ce pouvoir néantisant néantit l’angoisse en tant que je la fuie et s’anéantit lui-même en tant que je la suis pour la fuir. C’est ce qu’on nomme la mauvaise foi.”

³³ Lásd LS 87. o. = EN 84. o.: „Il y a là un phénomène *évanescent*, qui n’existe que dans et par sa propre distinction.” Hasonló értelemben beszél székfoglaló előadásában Heidegger a semmiről: „amit [a tudomány] elvet, azt igénybe veszi” („Was sie verwirft, nimmt sie in Anspruch”), majd felteszi a kérdést: „Welch zwiespältiges Wesen enthielt sich da?” („Was ist Metaphysik?”, GA 9, 106. o.; magyarul ld. Martin Heidegger: „... *Költőien lakozik az ember...*”. Válogatott írások. Budapest – Szeged, T-Twins Kiadó / Pompeji 1994. 13–33. o., itt 16. o.). A „zwiespältiges Wesen” („meg-hasonlott lényeg”) heideggeri és a „homályba vesző, csak a saját elkülönülésében és általa létező fenomén” sartre-i fogalma között nyilvánvaló párhuzamok állnak fenn. Ugyanitt azt írja Heidegger: „A semmiről annyiban tudunk, hogy róla, a semmiről semmit sem akarunk tudni” („Wir wissen es, indem wir von ihm, dem Nichts, nichts wissen wollen”). Sartre-nál hasonlóképpen a szabadságról és a szorongásról a tőle való menekülés módján „tudunk” (így viszont *tudunk* róla).

mint a szorongást semmítő tevékenységet – is semmítenie kell, ezáltal lehetővé téve, hogy a szorongás – s vele együtt önmagának a szorongás semmítésére irányuló tevékenysége – fennmaradhasson. A rosszhiszeműség, írja Sebastian Gardner, „pragmatikus ellentmondást foglal magában: a szabadság tagadni igyekszik magát, ám épp ezen igyekvésében fejezi ki önmagát”.³⁴ A szabadságtól való menekülésben a szabadság nagyon is jelen van, s ennek így is kell lennie, ha a szabadság előli menekülésnek lehetségesnek kell lennie: önmaga előli menekülésében (éppen) önmagát nyilvánítja meg.

Más oldalról és fenti magyarázatunk terminusaiban: a *tőle* és a *vele* szétbonthatatlan egységéről van szó; bármelyik tag megsemmisülése nyomban felszámolná a másikat. *Tőle* csak úgy tudok menekülni (és e menekülésben tartósan megmaradni), ha egyúttal *vele* menekülök. Ha a *vele* eltűnnék, megszűnnék a *tőle* való menekülés is (példával élve: az engem üldöző kutya előli menekülök, amely ott liheg állandóan a sarkamban, s szüntelen lihegése megszakítatlan menekülésre ösztönöz; így *tőle* és egyúttal *vele* menekülök; ha a sarkamban való lihegése megszűnnék, nyomban megállnék, és befejeződne a menekülés: mind a *tőle*, mind a *vele* való menekülés; a „*vele*” megszűnése felszámolná a „*tőlé*”-t is.).

Az emberlét alapvető ontológiai konstitúciójának – a szabadságnak és a vele járó szorongásnak, az emberi „lényeg” hiányának, annak, hogy az ember *nem az, ami*, és *az, ami nem* – a pre-ontológiai ismerete és az előle való menekülés alkotja a rosszhiszeműséget.³⁵ A későbbi elemzések egy pontján

³⁴ Sebastian Gardner: *Sartre's Being and Nothingness. A Reader's Guide*, New York – London, Continuum 2009. 175. o.: „Bad faith involves [...] a pragmatic contradiction – freedom seeks to negate itself, yet it expresses itself in this very seeking.”

³⁵ Éppannyira fogalmazhatunk fordítva is (és akkor a hangsúlyok máshová tevődnek): az emberlét alapvető ontológiai konstitúciója – a szabadság, a vele járó szorongás, az emberi „lényeg” hiánya, az, hogy az ember *nem az, ami*, és *az, ami nem* – elől való menekülés és (ami ennek előfeltétele) ezen konstitúció pre-ontológiai ismerete alkotja a rosszhiszeműséget. – „Az ontológiai rosszhiszeműség”, írja Santoni, „nem más, mint menekülés ama szabadság és nem-egybeesés elől, amik vagyunk, hogy a létet, az önmagunkkal való egybeesést, az azonosságot [...] kövessük” (Ronald E. Santoni: „Unaufrichtigkeit» – Klärung eines Begriffs in *Das Sein und das Nichts* (119–160)“, In: *Das Sein und das Nichts*, Klassiker Auslegen, Bd. 22, id. kiadás, 73. o.: „Die ontologische Unaufrichtigkeit ist genau unsere Flucht vor der Freiheit und der Nicht-Koinzidenz, die wir sind, um das *Sein*, die Selbst-Koinzidenz, die Identität, das »was-man-ist« (=An-sich-sein) zu verfolgen”). – Más oldalról, de hasonló feszültségek terében magyarázza a fenomént Leo Fretz: a rosszhiszeműség lehetősége, írja, az emberi egzisztencia kétértelmű ontológiai státuszában gyökerezik. Mint Sartre kifejti, minden emberi lény egyszerre faktititás és szabadság, azaz faktititás, s ugyanakkor az a lehetőség, hogy meghaladja ezt a faktitást. Pontosan azért, mert *nem az, ami*, vagyis mert szabad – pontosan azért minden ember hajlamos a rosszhiszeműségre és képes is rá. Hajlamos, mert nem bírja elviselni egy olyan egzisztencia feszültségét, melynek pólusai faktititás és szabadság. És képes rá, mert szabadsága révén megpróbálhatja

Sartre tömören és összegzően így fogalmaz: „A rosszhiszeműség elsődleges aktusa attól való menekülés, amitől nem tudunk menekülni, attól való menekülés, amik vagyunk”.³⁶ Ez az állítás azonban pontosítandó. „[...] attól való menekülés, amitől nem tudunk menekülni”: vajon tényleg nem tudunk menekülni tőle? Hiszen Sartre épp azt részletezte korábban, miben áll, hogyan lehetséges és hogyan megy végbe ez a menekülés. Tényleg nem tudunk menekülni tőle? A válasz így hangozhat: bizonyos értelemben igen, bizonyos értelemben nem. Igen, mert el tudunk menekülni előle, s e menekülés épp a rosszhiszeműség. Nem, mert az előle való menekülés nem kerüli el azt, ami elől menekülünk, csupán – fogalmazzunk így – egy másik modalitásba viszi át, vagy úgy is mondhatjuk, a hozzá való viszonyt változtatja meg: immár a tőle való menekülés módján vagyunk *az*. Az emberléttől igenis tudunk menekülni, de ettől még nem szűnünk meg *lenni*: akkor a tőle való menekülés módján leszünk emberek.³⁷

Ennek azonban Sartre is tudatában van. Mint írja, a rosszhiszeműség „önálló és tartós formát mutat; az emberek nagy részének akár az élet normális aspektusát is jelentheti. Lehet rosszhiszeműségben élni [...], a rosszhiszeműség képes állandó és sajátos életstílussá válni. Igen nagy zavarban vagyunk tehát, mivel a rosszhiszeműséget nem tudjuk sem visszautasítani, sem megérteni”.³⁸

magát teljes egészében vagy fakticitásra vagy szabadságra redukálni. Lásd Leo Fretz: „Individuality in Sartre's philosophy”, In: *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Ch. Howell, Cambridge University Press, 1992, 67–99. o., itt 84: „The fact that this phenomenon [bad faith] can emerge is rooted in the ambiguous ontological status of human existence. As Sartre puts it, every human being is both facticity as well as freedom—that is to say, he is facticity and at the same time he is endowed with the possibility of transcending this facticity. Precisely because each individual is *not* what he is – that is, precisely because he is free – he is prone to, and capable of, bad faith. Prone to, since he cannot endure the tension of an existence between the poles of facticity and freedom. Capable of, since he, by means of his freedom, tries to reduce himself totally to either facticity or freedom.”

³⁶ LS 110. sk. = EN 105. o.: „[...] l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est.”

³⁷ A rosszhiszeműség, írja David Detmer, az a kísérlet, hogy tagadjuk szabadságunkat, s megpróbáljuk magunkat valamifajta „dolognak” tekinteni, amely tömör, kemény, változhatatlan, nem szabad. Másfelől a szorongás az, amitől a rosszhiszeműségben menekülünk (David Detmer: *Freedom As a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*, La Salle, Illinois: Open Court 1986. 23. sk. o.: “[...] bad faith and anguish. Bad faith, at least in the form with which we are now concerned, consists in the attempt to deny one's freedom, and to take oneself for some kind of 'thing': solid, immutable, unfree. Anguish, on the other hand, is that from which one flees in bad faith [...])”

³⁸ LS 87. o. = EN 84. o. („Notre embarras semble donc extrême puisque nous ne pouvons ni rejeter ni comprendre la mauvaise foi.”)

4. Ha Sartre számára a rosszhiszeműség „az emberek nagy részének akár az élet normális aspektusát is jelentheti”, ha számukra „a rosszhiszeműség képes állandó és sajátos életstílussá válni”, úgy Heidegger számára nem kevésbé áll így a dolog az inautentikus léttel. „Az inautenticitás”, írja egy helyen, „oly kevésbé jelent valami olyant, mint többé-már-nem-a-világban-lenni, hogy éppenséggel valamely kitüntetett világban-létet alkot; olyant, melyet a »világ« és másoknak az-emberben való ittléte teljesen magával ragad”.³⁹ A világban-lét ezen módja éppenhogy féktelen, gátlástalan és nyughatatlan tevékenykedésben, ügyködésben, sürgés-forgásban nyilvánulhat meg,⁴⁰ mely nem zuhánásként, hanem – sokkal inkább – felemelkedésként, konkrét életként véli önmagát megtapasztalni.⁴¹ Az inautentikus létmód nem az emberi lét árnyoldalát, valamifajta „éjszakai arcát” mutatja, épp fordítva: e struktúra nagyon is mindennapjainak – napjai mindegyikének – „nappali oldalát” alkotja.⁴²

A rosszhiszeműség illetve az inautentikus lét lehetséges hétköznapi súlyát, prioritását illető egyetértés mellett az eddigiekből adódik Sartre és Heidegger között egy további, mélyebb párhuzam is. Ha Sartre szerint a „rosszhiszeműség [...] attól való menekülés, amik vagyunk”, akkor az önmagunk előli menekülés olyan fenomén, amely Heidegger számára sem volt ismeretlen, s fő művének különböző helyein részesült beható elemzésben.

A *Lét és időben* Heidegger azt írta, hogy önmagunkat bizonyos értelemben már mindig is megtaláltuk. Mindazonáltal sajátos megtagadással van itt szó; olyanról, amely nem „valamilyen közvetlen keresésből, hanem menekülésből származik”.⁴³ Heidegger számára tehát önmagunkra mindenekelőtt és

³⁹ SZ 176 (38. §.): „Uneigentlichkeit meint so wenig dergleichen wie Nicht-mehr-in-der-Welt-sein, als sie gerade ein ausgezeichnetes In-der-Welt-sein ausmacht, das von der »Welt« und dem Mitdasein Anderer im Man völlig benommen ist.” Lásd LI 207. sk. o.

⁴⁰ Vö. SZ 177. sk. o. Lásd itt különösen a következőket: „Diese Beruhigung im uneigentlichen Sein verführt jedoch nicht zu Stillstand und Tatenlosigkeit, sondern treibt in die Hemmungslosigkeit des »Betriebs«. Das Verfallensein an die »Welt« kommt jetzt nicht etwa zur Ruhe.” Vö. még pl. uo., 195. o.: „Diese Beruhigung schließt eine ausgedehnte Betriebsamkeit des Besorgens nicht aus, sondern weckt sie.” Lásd LI 209. sk., 229. o.

⁴¹ Vö. SZ 178. o.: „[dieser Sturz] [...] ausgelegt wird als »Aufstieg« und »konkretes Leben«.” Lásd LI 210. o.

⁴² Vö. SZ 179. o.: „Das Verfallen enthüllt eine wesenhafte ontologische Struktur des Daseins selbst, die so wenig die Nachtseite bestimmt, als sie alle seine Tage in ihrer Alltäglichkeit konstituiert.” Az inautentikus lét „prioritásáról” és életet kitöltő lehetőségéről lásd még pl. uo. 181. o.: „Das Selbst aber ist zunächst und zumeist uneigentlich, das Man-selbst”; 193. o.: „[das Dasein] kann uneigentlich sein und ist faktisch zunächst und zumeist in dieser Weise [...]”. Lásd LI 212., 213., 227. o.

⁴³ SZ 135. o. (29.§.): „In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich *immer schon* gefunden [...] Als Seiendes, das seinem Sein

elsősorban a tőle való menekülésben bukkanunk. Önmagunkat megtalálni, önmagunkra találni és önmagunk elől menekülni ily módon nem hogy nem zárja ki egymást, hanem közvetlenül egybeesik egymással. Az ittlét ittje mindenekelőtt a kitérésben nyílik meg, írja.⁴⁴ Ami elől kitérünk, annak már meg kellett nyílnia – bizonyos módon hozzáférhetővé kellett válnia –, amitől elfordulunk, az a tőle való elfordulásban van jelen. A „tőle el” feltételezi, hogy tudjuk, milyen irányban kell elfordulni, milyen irányban kell menekülni; feltételezi ilyenformán, hogy bizonyos értelemben „nála” voltunk. Amennyiben az ember önmaga elé kerül – csak annyiban képes önmaga elől menekülni.⁴⁵ Ami elől kitérünk, amitől menekülünk, annak mintegy a hátába kerülünk,⁴⁶ avagy azt is lehet mondani: az követ minket hátulról.⁴⁷ Úgy is fogalmazhatunk: ami elől kitérünk, azt a tőle való elfordulásban meg kellett pillantanunk legyen – még ha csak egy pillanatra is. Épp annyira, hogy elforduljunk tőle, ezt a fajta hozzáfordulást pedig újra és újra végre kell hajtánunk, abból a célból, hogy lehetővé tegyük a tőle való elfordulást, az előle való kitérést. Nem haszontalan továbbá megemlíteni, hogy amit inautenticitásnak nevez, Sartre-hoz hasonlóan, ám eltérő fogalmi keretben Heidegger is a semmivel, a semmisséggel hozza összefüggésbe.⁴⁸ Ha végül Sartre-nál a szabadsággal szorongás jár együtt, s a szorongás a szabadságra utal, akkor e tényállás közve-

überantwortet ist, bleibt es auch dem überantwortet, daß es sich immer schon gefunden haben muß – gefunden in einem Finden, das nicht so sehr einem direkten Suchen, sondern einem Fliehen entspringt.” (Kiemelések F.M.I.) Lásd LI 164. o.

⁴⁴ SZ 135. o. (29.§.): „Im Ausweichen selbst ist das Da erschlossene.” Lásd LI 164. o.

⁴⁵ SZ 185. o.: „Wohl aber ist es in der Abkehr von ihm erschlossen »da«” (kiemelés az eredetiben, lásd LI 217. sk.); ld. még SZ 44., 193. o. (Lásd LI 61., 227. o.)

⁴⁶ SZ 184. o.: „Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade »hinter« ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesentlich durch die ihm zugehörende Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, kann es vor ihm fliehen.” Lásd LI 217. o.

⁴⁷ SZ 425. o. „[...] im Ausweichen vor dem Tode dieser dem Fliehenden nachfolgt [...]“ Lásd LI 487. o.

⁴⁸ Vö. SZ 285. o.: „In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesentlich eine Nichtigkeit. Und sie ist der Grund für die Möglichkeit der Nichtigkeit des uneigentlichen Daseins im Verfallen, als welches es je schon immer faktisch ist.” (Lásd LI 331. o.) Ugyanazon a lapon kicsit lejjebb Heidegger hozzáteszi: „[...] bleibt der ontologische Sinn der Nichtigkeit dieser existenzialen Nichtigkeit noch dunkel.“, ami Sartre fentebb idézett ama kijelentésére rimel, mely szerint „a rosszhiszeműséget nem tudjuk sem visszautasítani, sem megérteni” (ld. fentebb a 38. jegyzethez tartozó idézetet). Lásd ehhez Kant megfontolásait, melyek szerint „a rosszra való hajlandóságnak az észbeli eredete kifürkészhetetlen a számunkra [...] képtelenek vagyunk [...] felfogni, hogy honnan került belénk először a morális rossz” (I. Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más íráások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat 1974. 134–363. o., itt 175. o.). Később Kant a szabad akaratot „kifürkészhetetlen tulajdonságnak” nevezi (uo., 183. o., jegyzet), s megjegyzi, „szívünk mélye [...] még önmagunk számára is kifürkészhetetlen” (uo., 185. o.).

tett megerősítését láthatjuk Heideggernek egy a negyvenes évek elején a fő műre való visszapiillantásban megfogalmazódó kérdésében: „Kísértést érzünk arra, hogy feltegyük a kérdést, a szorongással szemben újra és újra fellépő buzgólkodóknál – anélkül, hogy beismernék – vajon nem *a szorongástól való szorongás* lép-e működésbe?”⁴⁹

5. Sartre-hoz visszatérve azt mondhatjuk, hogy egy bizonyos („homályba vesző”) módon tudunk a rosszhiszeműségről, a szabadság és szorongás előli menekülésünkről – olyan tudás módján, amely mindazonáltal nem akar önmagáról tudni, amely önmaga tudatosodása elől minduntalan kitér, előle visszahőköl vagy hátrahúzódik, ám egyúttal minduntalan közelít is hozzá, hogy közelébe jutván azután rögvest ki tudjon térni előle. Olyan tudás, mely tárgyat is, magát is „semmíti”; van is, és nincs is: ami másfelől megfelel annak, hogy létét a léte előli kitérés tölti ki, mintegy léte peremén egzisztál, annak közelében, de előle mindig kitérve.

Az önmagáról tudni nem akaró tudás, az önmagát önmaga előtt (el-) lep-lező tudás ezen jellegét pontosítja egy utolsó lépésben Sartre a rosszhiszeműségekre vonatkozó fejtegetései végén, az I. rész utolsó, harmadik fejezetében, mely „A rosszhiszeműség »hite«” („La «foi» de la mauvaise foi”) sokatmondó címet viseli.

A rosszhiszeműség, összefoglalóan fogalmazva, Sartre számára mindennek-előtt valamifajta hit; éspedig olyan – éppenséggel rossz vagy rosszhiszemű – hit, melynek első aktusa nem más, mint döntés (értelemszerűen: önmaga által meghozott, ám önmaga előtt egyszersmind elkendőzött döntés) – nem csekélyebb dologról, mint – magáról a hitnek a természetéről: olyan döntés, mely maga is rosszhiszeműségben fogant, s mellyel *ez a fajta hit a nem meggyőző, nem-evidens evidenciát* teszi meg az evidencia kritériumául.⁵⁰

⁴⁹ GA 49, 33. o. : „Man könnte nun freilich hier versucht sein zu fragen, ob bei den immer wieder auftauchenden Eiferern gegen die Angst nicht vielleicht, ohne daß sie es sich eingestehen, eine *Angst vor der Angst* am Werke sei [...]” (kiemelés az eredetiben). Már a székfoglaló beszédben is arról esett szó, hogy az eredendő szorongás az emberi létben többnyire el van nyomva (GA 9, 117: „diese ursprüngliche Angst wird im Dasein zumeist niedergehalten”; lásd id. magyar ford., 28. o.; lásd fentebb a 30. jegyzetet).

⁵⁰ Ez az összegzés a következő helyeket veszi alapul: „[...] la mauvaise foi est foi. [...] le problème essentiel de la mauvaise foi est un problème de croyance. [...] le projet de mauvaise foi doit être lui-même de mauvaise foi [...] La décision d’être de mauvaise foi n’ose pas dire son nom, elle se croit et ne se croit pas de mauvaise foi. Et c’est elle qui, dès le surgissement de la mauvaise foi, décide de toute l’attitude ultérieure et, en quelque sorte, de la Weltanschauung de la mauvaise foi. Car la mauvaise foi ne conserve pas les normes et les critères de la vérité, comme ils sont acceptés par la pensée critique de bonne foi. Ce dont elle décide, en effet, d’abord, c’est de la nature de la vérité. Avec la mauvaise foi apparaît une vérité, une méthode de penser, un

Olyan aktus e döntés, mely mind tárgyát, mind a rá vonatkozó igaznak-tartás módját egyszerre érinti. Ez a struktúra eleve és menthetetlenül instabil, illetve – ahogy azt Sartre kifejezi – metastabil.⁵¹ Tekintve azonban, hogy – szemben a magábanvalóval, amelyet az önmagával való egybeesés jellemez, az, hogy az, *ami* – az emberi valóság, a tudat, ill. a magáértvaló struktúrája Sartre szerint az önmagával való nem egybeesés jellegével bír: *nem az, ami, s az, ami nem* – s a rosszhiszeműség épp az emberi valóság ezen ontológiai jellege elől igyekszik a magábanvaló szilárdsága, valamifajta stabilitás, állandóság, önmagával való egybeesés felé menekülni –, a *metastabilitás* tág értelemben nem csupán a rosszhiszeműségre érvényes. Az emberi valóság – amennyiben *nem az, ami, s az, ami nem*, önmagától ilyenformán egy bizonyos távolságban létezik – maga is instabil, híján van az önmagával való egybeesésnek, s emiatt azután nincs olyan önmagáról szóló kijelentés, mely így vagy úgy képes volna őt adekvát módon „megfogni”, (nyelvileg) „azonosítani”, „szavakba foglalni” – s ily módon (le-) rögzíteni. „Nem tudok olyan kijelentést tenni önmagamról”, írja egy jellegzetes helyen Sartre, „mely ne vált volna hamissá abban a pillanatban, amikor megteszem”; a magáértvaló, hangzik másutt, „mindig más, mint amit *mondani* lehet róla”.⁵²

Visszatérve a rosszhiszeműség „hitére”, ez utóbbi leginkább a jóhiszeműséggel szembeállítva jellemezhető. Jóhiszeműség esetén először – tudatosan – elfogadunk kritériumokat, írja Sartre-t kommentálva Catalano, azaz döntünk a kritériumok felől, amelyek alapján hagyjuk meggyőzni magunkat, valamit elfogadunk vagy igaznak tartunk. Rosszhiszeműség esetén viszont először döntünk úgy, hogy hiszünk, majd úgy döntünk, hogy nem kívánunk túl sok evidenciát ahhoz, hogy higgyünk. Mint Sartre írja, a rosszhiszeműség rosszhiszeműségben van magának a hitnek a természetét illetően.⁵³ A rosszhiszeműség – a kommentárt így lehetne tovább kommentálni – nemcsak a hit tárgyára vonatkozik, hanem magára az aktusra is, amellyel a tárgyban hiszünk, amellyel a tárgyhoz hívó módon viszonyulunk, általa hagyjuk magunkat meggyőzni.⁵⁴ Olyan döntésről van szó, mely önmagát mint döntést leplezni igyekszik, mely „nem meri nevén nevezni önmagát”.⁵⁵

type d'être des objets [...]. [...] un type d'évidences singulier apparaît: l'évidence *non persuasive* [...] Ce projet premier de mauvaise foi est une décision de mauvaise foi sur la nature de la foi.” (EN 103; ld. LS 107. sk. o.)

⁵¹ Lásd EN 104. o. = LS 109. o.

⁵² EN 151., 483. o.; vö. LS 161., 522. o. (Kiemelés az eredetiben.)

⁵³ Joseph S. Catalano: *A Commentary on Jean-Paul Sartre's „Being and Nothingness”*, id. kiadás, 87. o.

⁵⁴ Catalano kommentárja a következő sartre-i hely magyarázataként fogható fel: a rosszhiszeműség „úgy döntött”, „hogy a nem-meggyőzőtlenségnek kell alkotnia a meggyőződés struktúráját” (LS 109. o. = EN 104. o.: „[...] que la non-persuasion

E leplezett döntés átállítja a mércéket. „A rosszhiszeműség ugyanis”, írja Sartre, „nem tartja be az igazság normáit és kritériumait [...]. A rosszhiszeműség elsősorban éppen az igazság természetéről dönt. A rosszhiszeműséggel egy igazság, egy gondolkodásmód, a tárgyak egy léttípusa tűnik fel [...]. Ennek következtében egy sajátos típusú evidencia jelenik meg: a *nem meggyőző* evidencia”.⁵⁶ Olyan hit ez, mely „önmagát a lehető legkevésbé akarja meggyőzni”,⁵⁷ s e célból – mivel így azért igen nehéz hinni – a meggyőzőtlenség mércéit előzetesen átállítja, pontosabban lefokozza: szerénnyé válik és igénytelenné. Mostantól „a nem meggyőzőtlenségnek kell alkotnia a meggyőződés struktúráját”.⁵⁸

était la structure de toutes les convictions”). Itt nem tudunk részletesebben foglalkozni vele, de egy utalás erejéig megemlítendő, hogy a rosszhiszeműség fogalma Sartre-nál közvetlenül a freudi pszichoanalízissel való kritikai számvetésből származik.

⁵⁵ LS 108. o. = EN 103. o. („La décision d’être de mauvaise foi n’ose pas dire son nom [...]”).

⁵⁶ LS 108. o. = EN 103. o.: „[...] la mauvaise foi ne conserve pas les normes et les critères de la vérité [...]. Ce dont elle décide, en effet, d’abord, c’est de la nature de la vérité. Avec la mauvaise foi apparaît une vérité, une méthode de penser, un type d’être des objets [...]. En conséquence, un type d’évidences singulier apparaît: l’évidence *non persuasive*.” (Kiemelés az eredetiben.)

⁵⁷ LS 109. o. = EN 104. o.: „[...] il faut que, à l’origine, une foi qui se veut mal convaincue soit possible [...].”

⁵⁸ LS 109. o. = EN 104. o. – Egyfajta – ahogy ezt másutt nevezni véltem – „filozófiaellenes filozófiával” van itt dolgunk, olyan filozófiával, mely önmagának, mint filozófiának egyáltalán nincs tudatában. Lásd erről Husserl és Fichte összefüggésében tett utalásaimat: Fehér M. István: „Bevezetés”. E. Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest, Kossuth 1993. 10. sk.. o. és 20. jegyzet: 19. sk. o. (Fichte azt írta többek között, hogy a dogmatikust „nem tudjuk megcáfolni az előadott bizonyítással, bármilyen világos is az, mert e bizonyítás nem hatolhat el a tudatáig”; s hogy a dogmatizmus éppen ezért „egyáltalán nem is filozófia, hanem erőltetett állítás és bizonygatás. Marad tehát az idealizmus, mint az egyetlen lehetséges filozófia”; „a következetes dogmatizmus [...] egyben materializmussá is lesz”; ld. „Első bevezetés a tudománytanba”, Fichte: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat 1981. 41., 40., 39. o.) Ma ehhez egy további Fichte-helyet tennék hozzá, mely a jelzett tényállást talán még pregnánsabban fejezi ki; olyan belátásról beszél itt Fichte, amely „tagadja minden belátás belső lényegét” (Fichte: *Az ember rendeltetése*, Ford. Kis János, Budapest, Helikon 1976. 134. o.). A két paradox fogalom: a minden belátás belső lényegét tagadó belátás fichte-i és nem meggyőző, nem evidens evidencia sartré-i fogalma között nyilvánvaló párhuzamok állnak fenn. – Idealizmus és dogmatizmus (avagy realizmus) vitáját illetően utalok Luigi Pareyson tömör és találó megfogalmazásaira: „az idealizmus azt mondja, amit csinál, és azt csinálja, amit mond, míg a realizmus nem azt mondja, amit csinál, és nem azt csinálja, amit mond”; a realizmus „nem jut el a filozófiáig: egyfajta filozófiaelöttes [prefilosofia] marad”. A kettő közötti választást illetően a helyzet az, hogy „a realizmus nézőpontjából még nincs választás, az idealizmuséból már nincs”; „a realista számára még nincs idealizmus, az idealizmus számára már nincs realizmus” (Luigi Pareyson: *Fichte. Il sistema della libertà*, 2., bővített kiadás, Milano, Mursia 1976. 266., 279., 283., 285. o.).

Hogy a rosszhiszeműség olyan hit, melynek első aktusa döntés, és pedig önmaga előtt *elkendőzött* döntés magáról a hitnek a természetéről: ezt a sajátos tényállást fejezi ki Sartre találó hasonlata abban a fentebb más összefüggésben már idézett állításban, mely szerint „úgy válunk rosszhiszeművé, ahogy álomba szoktunk zuhanni, és úgy vagyunk rosszhiszeműek, mintha álmodnánk”.⁵⁹ „Álomba zuhanni”, „álmodni” vagy (Kant fentebb ugyancsak idézett hasonló szavaival) „a lelkiismeretünket elaltatni” (a lelkiismeretünket, azaz a lelkiismeretről való *ismeretünket*): mindez a tudatosságnak – ha nem is teljes kikapcsolását, de – valamilyen „alacsonyabb fokra állítását” illetve *át*-állítását (úgyiszlóván „kis lángra állítását”) jelenti. Ezen az alacsonyabb fokon válik most már lehetővé az önmagunk előtti elkendőzés, önmagunk ámitása, hiszen a tudatosság és az evidenciák elfogadásának normál szintjén önmagunk becsapását, megtévesztését, az önmagunknak való hazugságot menthetetlenül ilyenként – hazugságként, áltatásként, becsapásként – azonosítanánk be. Azon a szinten nem tudnánk önmagunkat (önmagunk felől) eredményesen megtéveszteni, áltatni. Önmagunkat is el kell andalítani, álomba kell ringatni – sőt elsősorban önmagunkat kell álomba ringatni – ahhoz, hogy ez lehetséges legyen. A mércék és evidenciák előzetes – más, alacsonyabb szintre való – átállítására van szükség ahhoz, hogy sikeresen áltathassuk magunkat önmagunk tekintetében – önmagunk előtt. Hogy eredményesen *altathassuk el* lelkiismeretünket. Olyan altatás ez, melyben az altatás során az altató nemcsak az altatottat, de önmagát is elaltatja. Miközben altatottja álomba szenderül, saját hangja is egyre halkul, ki-, kimarad, majd álomba merülve teljesen megszűnik. Az önmagunk elaltatásának sajátos esete forog fenn. A *cogito* fényének visszavétele, a nem meggyőző, nem-evidens evidenciának az evidencia kritériumául való megtétele önmagát mint aktust (s mint döntést) is sikeresen „kendőzi el”: az, hogy a rosszhiszeműségben önmagunk csapjuk be önmagunkat, ily módon szinte láthatatlanná válik, a feledés homálya borul rá. Ezt követően immáron minden az új mércék fényében – kis lángon pislákoló, torzító fényében – jelenik meg.⁶⁰ Olyan történés ez, mely a saját bekövetkeztére, önmaga általi végbevételére vonatkozó tudatot is szinte nyomtalanul kitörli.⁶¹

⁵⁹ LS 108. o. = EN 103. o. (Lásd fentebb a 11. jegyzethez tartozó szövegrészt.)

⁶⁰ A rosszhiszeműségre, az öncsalásra vonatkozó tudást vagy tudatot Leo Fretz „felemás tudásnak”, „pszeudo-tudásnak” nevezi (Leo Fretz: „Individuality in Sartre’s philosophy”, In: *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Ch. Howell, Cambridge University Press, 1992. 67–99. o., itt 84. o.: „Self-deceit is a semiknowing, a pseudoknowing”).

⁶¹ Ha a rosszhiszeműség első aktusa rosszhiszeműségben fogant döntés a hit természetéről, s a rosszhiszeműségbe zuhanás ily módon maga is rosszhiszemű módon történik (s csakis így történhet, másképp nem), akkor a rosszhiszeműség eredeténél őt magát már mindig is felleljük, s voltaképpen eredete ilyenformán éppannyira kifürkészhetetlennek bizonyul, mint Kantnál a gyökeres rossz eredete (lásd fentebb a 48. jegyzetet).

6. A mércék átállításának tényét, az inautenticitásba való zuhanás eseményét Heidegger éppannyira ismeri – nem is kis mértékben –, s nem lesz haszontalan fő műve ezen részeire némileg kitérnünk. Legközelebbi analógia-ként mindenekelőtt a halálban való bizonyosság jellege kínálkozik. Amikor a mindennapiság úgy fejezi ki magát, hogy „az ember egyszer meghal, efelől semmi kétség”, akkor a halált illető valamifajta bizonyosságot ad tudtul. Ez mindazonáltal „lefokozott”, „legyengített” bizonyosság, mely a halált nem ki-tüntetett lehetőségként tartja szem előtt.⁶² Nem „igazából” bizonyos benne. Mivel a hétköznapi ittlét a halálhoz az előle való *elfedő kitérés* módján viszonyul, e viszonyuláshoz – korrelátumaként – egy neki megfelelő igaznak-tartás tartozik. Az elfedéshez tartozó, rá jellemző bizonyosság nem más, mint *inautentikus igaznak tartás*, nem pedig a kételkedés értelmében vett bizonytalanság. Az inautentikus bizonyosság azt, amiben bizonyos, egyszersmind elfedtségben tartja.⁶³ Úgy bizonyos benne, hogy elfordul tőle, vagy magától eltolva bizonyos távolságban tartja magától. A hétköznapi bizonyosság alapja az, hogy naponta tapasztaljuk a halált, naponta találkozunk vele: a halál végül is „tagadhatatlan tapasztalati tény” („unleugbare »Erfahrungstatsache«”),⁶⁴ ki is kételkednék benne? Ez a beszéd, amely megerősítés kíván lenni, alapjában véve mégis gyengítés. A halálhoz való hétköznapi viszonyulás a halálnak a legmagasabb fokú, apodiktikus bizonyosság helyett az empirikus bizonyosság jellegét kölcsönzi. A hétköznapiság ismeri a halál bizonyosságát, de kitér előle, eltolja és távol tartja magától – mintegy megszelídítve és ártalmatlanítva –, mondván: „a halál biztosan eljön, de egyelőre még nem”. E beszéd a vele való foglalkozást minduntalan halasztja, kitolja: „egyszer majd foglalkozni kell vele, de egyelőre most nem, vannak sürgősebb tennivalók”.

A halálban való inautentikus, hétköznapi bizonyosság az evidencia, a bizonyosság mércéinek és kritériumainak előzetes átállításán alapul. Egyáltalán, „az-ember önértelmezése”, a hétköznapi értelmezettségek világa és azok uralma⁶⁵ saját(-os) mércéket állít fel és érvényesít. Az ezekkel való elmélyült

⁶² Vö. SZ 52. §., 255. o.: „Im »auch einmal, aber vorläufig noch nicht« gibt die Alltäglichkeit so etwas wie eine *Gewißheit* des Todes zu. Niemand zweifelt daran, daß man stirbt. Allein dieses »nicht zweifeln« braucht nicht schon *das* Gewißsein in sich zu bergen, das dem entspricht, als was der Tod im Sinne der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit in das Dasein hereinsteht”. Lásd LI 297. o.

⁶³ Vö. SZ 52. §., 257. o.: „[...] muß die *Gewißheit*, die solchem Verdecken des Seins zum Tode zugehört, ein *unangemessenes Fürwahrhalten* sein, nicht etwa Ungewißheit im Sinne des Zweifeln. Die unangemessene *Gewißheit* hält das, dessen sie gewiß ist, in der Verdecktheit” (kiemelés F.M.I.). Lásd LI 298. o.

⁶⁴ SZ 52. §., 257. o. = LI 298. o.

⁶⁵ Lásd SZ 258., 331. o. („Selbstausslegung des Man“), 254. o. („Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit des Man“); vö. továbbá uo., 177., 252. o. stb. (Lásd LI 300., 383., 295., 209., 293. o.)

számvetés – helyenként elkeseredett küzdelem, harc – a heideggeri mű egészét áthatja, elejétől a végéig. Az emberi létre jellemző, olvasható például a bevezető fejtegetések során, hogy átlagos mindennapiságában is saját létéről van szó, „még ha csak az előle való menekülésnek és e lét felejtésének módján is”.⁶⁶ Az emberi ittlét sajátossága, hogy saját létét elfedi, így az egzisztenciális analitikának e létező létét saját elfedéstendenciája ellenében, vele állandóan harcolva kell felszínre hoznia.⁶⁷ Ez az elfedéstendencia éppannyira jellemzi a közös világot, a nyilvánosság világát is. „A nyilvánosság szabályoz [...] minden világ- és ittlét-értelmezést”, hangzik egy jellegzetes hely, ebbéli tevékenységében pedig a nyilvánosság „mindent homályba borít, az így elfedettet pedig ismertnek és mindenki számára hozzáférhetőnek tünteti fel”.⁶⁸ Ahogy az eszközök funkcionálásának normális esete nem kelt meglepetést és feltűnést, úgyhogy szigorúan szólva az eszközök jó részét csak akkor vesszük egyáltalán észre, csak akkor hívják fel magukra a figyelmet, amikor alkalmatlanná válnak és meghibásodnak, úgy a hétköznapi együttélés közömbös vagy privatív módjai is az ismerős megszokottság erejével hatnak. Ezt az az együttélést Heidegger egy helyen úgy jellemzi, mint ami „az elzárkózás-elzárkózottság, az elrejtőzés és a színlelés módjaiba vész”.⁶⁹ A hétköznapiság állandóan elszakít az autenticitástól, miközben autenticitást tettet, és a hétköznapiságba taszít bele.⁷⁰ Az emberi lét számára saját létstruktúrája rejtve marad; az ember lét alaptendenciája, hogy saját létét afelől a létező felől érti, melyhez mindenekelőtt és állandóan viszonyul: a „világ” felől – önmegértése alapján véve nem egyéb, mint világmegértésének önmagára

⁶⁶ SZ 44. o.: „Auch in ihr [der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins] geht es dem Dasein in bestimmter Weise um sein Sein, zu dem es sich im Modus der durchschnittlichen Alltäglichkeit verhält und sei es auch nur im Modus der Flucht davor und des Vergessens seiner“ (kiemelések az eredetiben). Lásd LI 61. o.

⁶⁷ Lásd SZ 63. §, 311. o. „*Das Seiende, das wir je selbst sind, ist ontologisch das Fernste.* [...] Das verfallende Sein beim Nächstbesorgten der »Welt« führt die alltägliche Daseinsauslegung und verdeckt ontisch das eigentliche Sein des [...] Die Freilegung des ursprünglichen Seins des Daseins muß ihm [...] *im Gegenzug* zur verfallenden ontisch-ontologischen Auslegungstendenz *abgerungen* werden. [...] Die *Seinsart* des Daseins *fordert* [...] von einer ontologischen Interpretation [...], *daß sie sich das Sein dieses Seienden gegen seine eigene Verdeckungstendenz erobert.*“ (Kiemelések az eredetiben.) Lásd LI 360. sk. o.

⁶⁸ SZ 127. o.: „Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als »die Öffentlichkeit« kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. [...] Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.“ Lásd LI 155. sk. o.

⁶⁹ SZ 124. o.: „Weisen der Zurückhaltung, des Sichversteckens und Verstellens“. Lásd LI 151. o.

⁷⁰ SZ 178. o.: „Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man [...]“. Lásd LI 211. o.

való „visszasugárzása”.⁷¹ Ilyenformán válik lehetővé, hogy az ember önmagát a világon belüli létezők egyikeként fogja fel (holott „világ” éppen csak az ember révén „van”). Ezen a ponton a rosszhiszeműség későbbi sartre-i leírásának kifejezetten is a közelébe jutunk, amennyiben önmagunk dologfogalmakkal való leírása Sartre számára épp a rosszhiszeműség tipikus megnyilvánulása; az emberi létezés szabad, rögzítetlen, önmagával nem egybeeső módja előli menekülés tipikusan épp a magábanvaló szilárdsága felé való irányvételben, a benne való megkapaszkodásra irányuló törekvésben – elméleti síkon a determinizmusban – mutatkozik meg.

Egy a mércék átállítására vonatkozó, lapidáris tömörséggel megfogalmazott heideggeri tézis így hangzik: „Verständigkeit mißversteht das Verstehen”.⁷² Nem arról van szó, hogy az inautentikus hétköznapi megértés rosszul ért valamit, csak úgy félig-meddig vagy töredékesen, esetleg egyáltalán nem, hanem arról, hogy magát a megértést sem érti, még arról sincs fogalma, mi a megértés, nem tudja, mit jelent az: megérteni valamit, vagy hogy mit is várunk el a megértéstől (mi, emberek), mi a megértés helye és szerepe az ember életében. Pontosabban: a megértést félre-érti, félre-sodorja. A valódi megértés azt, amit megértünk, saját létünkre vonatkoztatja, hagyja, hogy amit megértettünk, érintsen minket, hogy belőle saját lennitudásunkra vonatkozó következtetéseket vonjunk le, miképpen fogunk ezután cselekedni vagy élni⁷³ – megannyi dolog, ami fölött a hétköznapi megértés pillantása nem csupán „érintetlenül” – s éppannyira „értetlenül” – átsiklik, de kifejezetten elhárítja magától és idegenkedik tőle. Amit a hétköznapi megértés logikai hibával, körbenforgással vádol, amit „circulus vitiosus”-szá degradál, s aminek ennél fogva a kiküszöbölésére hív fel, nem csekélyebb dolog, mint az emberi lét alapvetően előrefelé létező, körszerű, körkörös struktúrája.⁷⁴ A kör elkerülésének, kiküszöbölésének kísérlete, vagy esetlegesen elkerülhetetlen tökéletlenségként való megtűrése – mindez annyit jelent, hogy „alapjaiban félreértjük a megértést”. Helyesen szemlélve, a döntő nem az, hogy a körből ki-, hanem hogy a körbe – megfelelő módon – be-lépünk”.⁷⁵

⁷¹ Vö. SZ 16. o.: „[...] dem Dasein seine spezifische Seinsverfassung [...] verdeckt bleibt.“ Uo., 15. sk. o.: „Das Dasein hat [...] die Tendenz, das eigene Sein aus dem Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesentlich ständig und zunächst verhält, aus der »Welt«. Im Dasein selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die Daseinsauslegung aufweisen werden.” Lásd LI 32. o.

⁷² SZ 63. §, 315. o. Körülbelül: „A hétköznapi megértés félreérti a megértést”. Lásd LI 365. o.

⁷³ Lásd ehhez SZ 38. §., 178. o.: „es bleibt unverstanden, daß Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im *eigensten* Dasein frei werden muß“ (lásd LI 210. o.).

⁷⁴ Lásd ehhez Sartre-nál EN 20. o.: „c’est la nature même de la conscience d’exister « en cercle ».” (= LS 18. o.: „a tudat természete az, hogy ‘körkörösségben’ létezik”).

⁷⁵ SZ 32.§., 153. o.: „[...] in diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvoll-

Heidegger árnyalt, sokfelé elágazó kifejtését részleteiben tovább követni itt nincs módunk. Elegendő lehet a következő elvi megfontolás. Ha – amint a fő mű „A kijelentés mint az értelmezés származékos módja” címet viselő, alapvető fontosságú 33. §-ának a végén összegzően elhangzik – „a logosz »logikája« az ittlét egzisztenciális analitikájában gyökerezik”,⁷⁶ akkor a „logika” nem előzheti meg az egzisztenciális analitikát, s nem állíthat fel, nem érvényesíthet vele szemben saját, tőle elszakadó, ki tudja, honnan származó, s ki tudja, milyen instancia által hitelesített (evidencia- és igazság-) kritériumokat, mércéket.

7. Mindenfajta rosszhiszeműség, írja Sartre-t kommentálva Sebastian Gardner, egy olyan döntést nyilvánít meg, amelyet nem a reflexív, akaratlanos szinten, hanem prereflexíven, „létünk spontán meghatározásaként” hozunk meg.⁷⁷ Olyan választásról van szó, mely a maga választás-jellegét önmaga előtt leplezni, titkolni igyekszik. Erre szinte rímel Heidegger ama megjegyzése, mely szerint a hétköznapi, inautentikus létbe úgy zuhan az ember, hogy a választás terhét „az-ember” mintegy leveszi a válláról, ezt a tehermentesítést pedig nyomban el is rejti, úgyhogy ilyenformán végül is „meghatározatlan marad, »tulajdonképpen« *ki is az, aki választ?*”.⁷⁸ Az inautentikus létbe az ember bizonyos értelemben senki által sodortatva, választás nélkül bonyolódott bele („wahllose Mitgenommenwerden von Niemand”). Ezt a választás nélkül belebonyolódást azonban az ember visszamenőleg, visszafelé fordulva mégiscsak saját tettének (választásának) kell, hogy betudja, elismerje, fel-

kommenheit »empfinden«, heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen. Nicht darum geht es, Verstehen und Auslegung einem bestimmten Erkenntnisideal anzugleichen, das selbst nur eine Abart von Verstehen ist [...] Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. [...] Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen Vorstruktur des Daseins selbst. [...] Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um sein Sein selbst geht, hat eine ontologische Zirkelstruktur.” (Kiemelések az eredetiben; lásd LI 182. sk. o.) Lásd ehhez némileg bővebben Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja.* 2., bővített kiadás, Budapest, Göncöl 1992. 142. sk., 181. sk. o.

⁷⁶ SZ 160. o. (LI 190. o.)

⁷⁷ Sebastian Gardner: *Sartre's 'Being and Nothingness'. A Reader's Guide*, id. kiadás, 173. o.: „all bad faith manifests a choice, made not on the reflective, voluntary level but pre-reflectively as a ‘spontaneous determination of our being’” (lásd EN 103. o.: „[...] il ne s’agit pas d’une décision réfléchie et volontaire, mais d’une détermination spontanée de notre être” = LS 108. o.: „nem egy reflektált, akaratú döntésről van szó, hanem létünk spontán meghatározásáról”)

⁷⁸ SZ 268. o.: „Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen Wahl dieser Möglichkeiten. Es bleibt unbestimmt, wer »eigentlich« wählt.“ Lásd LI 311. o. (Kiemelés F.M.I.)

téve, hogy ezt módosítani akarja, illetve hogy ebből valaha is ki akar kerülni. Mivel az inautenticitásból való kijutás akarati aktust, választást, szabadságot feltételez, így fel kell tenni, hogy az ebbe való bekerülés is ilyen volt (szabad aktus), nem valamiféle fatalisztikus adottság, hiszen az utóbbi esetben az inautentikus létből való kilépés eleve reménytelenné, az inautentikus-autentikus megkülönböztetés pedig értelmetlenné válnék. Az elmulasztott választás bepótlásáról van szó, mely ilyenformán maga is választás. Az első választás ennél fogva – ha ilyesmiről egyáltalán lehet beszélni – nem más, mint egy elmulasztott választás bepótlásának választása.⁷⁹

Sartre és Heidegger ontológiai perspektívája között a vázolt párhuzamok mellett természetesen nem elhanyagolható különbségek is fellelhetők, s röviden érdemes utalnunk legalábbis egy alapvető különbségre. Heideggerrel szemben Sartre-nál nem található valami olyan, mint autentikus lét, helyette áll (s ennek az irányába mutat) két sokatmondó lábjegyzet,⁸⁰ s ezekhez kapcsolhatók azután a mű zárómondatai is – egy következő etikai mű megjelenítését helyezve kilátásba, mely a két említett lábjegyzettel együtt vélhetően ennek a problémakörnek a kifejtését tartalmazta volna, azonban sohasem jelent meg –, valamint a hagyatékból posztumusz kiadott morálfilozófiai füzetek feljegyzéseinek és vázlatainak több száz oldala.⁸¹ E feljegyzések, vázlatok a témák zavarba ejtő sokaságával és sokszínűségével mindazonáltal inkább előmunkálatnak, mint kidolgozásnak tekinthetők – ebben a tekintetben hasonlóan Heideggernek a *Lét és idő* megjelenése évében, 1927-ben tartott előadáskéziratához. Ennek első lapján egy olyan lábjegyzet szerepel, miszerint e kézirat a fő mű nem publikált I/3. szakaszának „új kidolgozása”: ez az „új kidolgozás” is azonban inkább egy több száz oldalas előmunkálat, mintsem kiérlelt mű.⁸²

8. Mind a rosszhiszeműség sartre-i, mind az inautenticitás heideggeri fenoménjének a jellemzése, mint láttuk, nagy mértékben támaszkodik a mércék átállítását illető argumentumra, s e rész zárásaként röviden szeretnék

⁷⁹ Vö. SZ 268. o. „Dieses Zurückholen muß jedoch die Seinsart haben, durch deren Versäumnis das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor. Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen dieser Wahl* [...]“ (Kiemelések az eredetiben). Lásd LI 311. o.

⁸⁰ EN 106., 453. o. = LS 111., 490. o. Az első helyen Sartre a rosszhiszeműségtől való esetleges „radikális eltávolodásról” beszél; ennek feltétele „a megrontott lét visszanyerése, amit autenticitásnak fogunk nevezni, és aminek a leírására itt nem tudunk sort keríteni”.

⁸¹ Sartre: *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard 1983.

⁸² Lásd GA 24, 1. o.: „Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von »Sein und Zeit«”.

végezetül érinteni egy olyan dilemmát, melyet ez a mércék átállítása révén történő magyarázat óhatatlanul implicáltni látszik. Arról a hátrányosnak tűnő következményről van szó, amelyet (némi retorikus túlzással) „demokratikus deficitnek” lehetne nevezni, s amely abban áll, hogy mindkét filozófus eleve lemond arról, hogy tanai mindenki számára beláthatók és elfogadhatók lehetnek, más szóval lemond az általános érvényűség igényéről. A tárgyalt fenomenon jellegét tekintve ez nem is igen lehet másképp. Ha van valami olyan, mint a mércék átállítása, akkor ez a mércék pluralitását vonja maga után, ez pedig negatív értelemben azt jelenti, hogy *nincsenek* egységes, mindet átfogó, univerzális mércék: így hát amit mondunk, nem biztos, hogy mindenki számára érthető, belátható, elfogadható lesz. Az igazság és az evidencia normáira és kritériumaira, az igaznak-tartás módjára vonatkozó mércék átállítása, a lemondás az általános érvényűségről eklatánsan megjelenik Sartre-nak abban az állításában, mely szerint „a rosszhiszeműség [...] tagadja önmagáról, hogy rosszhiszeműség lenne”:⁸³ oly állítás, mely persze nem légből kapott, nem nélkülöz bizonyos – nem is kis mértékű – fenomenológiai (azaz tapasztalaton nyugvó) evidenciát. Ezen állításnak a rosszhiszeműség részéről való helyben hagyása ugyanakkor öncáfoló, míg tagadása önigazoló volna. Ha a rosszhiszeműség elismeri, hogy rosszhiszeműség, akkor ezzel cáfolja Sartre állítását, s megszűnik rosszhiszeműségnek lenni (hiszen a rosszhiszeműség önmaga – önmaga tudatosulása – előli menekülés: e menekülés elismerése tudatosítja, s így értelemszerűen megszünteti önmagát, mint rosszhiszeműséget). Ha nem ismeri el vagy értetlenül áll vele szemben, akkor ezzel igazolja Sartre állítását. Hasonló a helyzet Heidegger fentebb tárgyalt tételével: „A hétköznapi megértés félreérti a megértést” („Verständigkeit mißversteht das Verstehen”). E tételnek a hétköznapi megértés részéről történő jóváhagyása nyomban megszüntetné a vélelmezett félreértést (s magát a hétköznapi megértést is), míg tagadása a tétel (implicit) alátámasztását jelenthetné.

A „demokratikus deficit” azonban bizonyos értelemben „hermeneutikai deficit” is. Rosszhiszeműség, inautenticitás, „das Man”: róluk beszélnek itt, de vajon hozzájuk is? Róluk szól a beszéd, de vajon velük folytatnak-e dialógust? Akikről szó van, vajon szóhoz jutnak-e a róluk folyó beszédben? Nehéz e kérdésekre egyértelmű választ adni. Első pillantásra úgy tűnik, inkább *róluk*, semmint *hozzájuk* beszélnek itt, s ez kétségtávol egy bizonyos szempontból így is van. Mégis, akikről itt szó van, azok bizonyos értelemben egyszersmind megszólítottak is (vagyis azok, akikkel beszélnek): s arra hív-

⁸³ LS 111. o. = EN 105. sk. o. („La mauvaise foi cherche à fuir l'en-soi dans la désagrégation intime de mon être. Mais cette désagrégation même, elle la nie comme elle nie d'elle-même qu'elle soit mauvaise foi. [...] la mauvaise foi, qui se renie comme mauvaise foi [...]” – kiemelés F. M. I.)

ják fel őket, hogy egy bizonyos tényállás *belátása-elismerése* által változzanak meg. A megszólítás meghallása pedig jelen esetben (hermeneutikai értelemben vett) *megértést*, azaz önmegváltozást implicál. Az önmagának tudatában levő, önmagának tudatára ébredő (s önmagát ilyennek választó) rosszhiszeműség – Sartre nézőpontjából – nem rosszhiszeműség többé, hanem cinizmus: ha „a rosszhiszeműség melletti döntés nem meri nevén nevezni magát”,⁸⁴ akkor az a rosszhiszeműség, mely meri így nevezni magát, már nem rosszhiszeműség, hanem (tudatosult rosszhiszeműség, azaz) cinizmus.⁸⁵

A „demokratikus deficit” kifejezés egy régi vádat hivatott felidézni. Az *ész trónfosztása* című könyvében és marxista korszakában írott más műveiben Lukács György a Hegel utáni filozófia nagy részét – az ésszerű és a valóságos hegeli azonosításának elutasítása miatt – az „irrationalizmus” címszó alatt vélte összefoglalni s egyúttal elmarasztalni. Az irrationalizmus fogalmába Lukács számára beletartozott az, amit „az ismeretelmélet arisztokratizmusának” nevezett:⁸⁶ olyan álláspont, mely „minden filozófiai racionalizmussal” ellentétben „a mely utóbbi szerint „az igazság megismerése elvileg hozzáférhető minden ember számára”⁸⁷ Ä azt vallaná, hogy „a lényeges megismerés [...] nem minden ember számára hozzáférhető [...], a születésüktől fogva kiválasztottakra” korlátozódik,⁸⁸ hogy „a valódi filozófiai igazság [...] csak kevésszámú kiválasztott [...] számára hozzáférhető”, s így „áthidalhatatlan szakadékot próbál teremteni a kiválasztottak és a csöcselék között”.⁸⁹ Lukács ezen beállításában a schellingi intellektuális szemlélet képviselte volna első ízben az ismeretelméleti arisztokratizmust, míg Hegel dialektikája, elsősorban az intellektuális szemlélet elleni polémiáiban, rendelkeznek azzal a jelentéssel, hogy „a filozófia tudományosságát távol [tartja] mindenfajta irracionalista ködtől”.⁹⁰

Az irrationalizmus lukácsi fogalmát és a leírásakor használt – helyenként igencsak erőteljes és túlzó – jelzők egy csokorba kötését nagyon is vitathatjuk; tény azonban az, hogy „az igazság megismerése elvileg hozzáférhető minden ember számára” elv egyfajta, manapság magától értetődőnek számító filozófiai demokratizmust (minden ember egyenlőségét s ezzel minden ember eszének, értelmének, belátó képességének elvi egyenlőségét) hivatott kifejezni. És Lukács Heideggerrel kapcsolatban ténylegesen is használja az

⁸⁴ LS 108. o. = EN 103. o. („La décision d'être de mauvaise foi n'ose pas dire son nom, elle se croit et ne se croit pas de mauvaise foi [...]”).

⁸⁵ Vö. LS 85., 86. sk., 92., 108., 110. o. = EN 82., 84., 89., 103., 105. o.

⁸⁶ Lukács György: *Az ész trónfosztása*, Budapest, Magvető Kiadó, é. n. (1978.), 135. o.; vö. uő.: *A fiatal Hegel*, Budapest, Kossuth Könyvkiadó – Akadémiai Kiadó 1976. 436. o.

⁸⁷ Lukács György: *Az ész trónfosztása*, id. kiadás, 135. o.

⁸⁸ Lukács György: *Az ész trónfosztása*, id. kiadás, 136. o.

⁸⁹ Lukács György: *A fiatal Hegel*, id. kiadás, 436. sk. o.

⁹⁰ Lukács György: *A fiatal Hegel*, id. kiadás, 437. o.

„antidemokratikus”-, „demokráciaellenesség”- kifejezéseket.⁹¹ Sartre tárgyalásakor ilyen jelzők (ha jól látom) nem kerülnek elő, vele Lukács politikai okokból óvatosabban bánik, és mérsékeltabb hangot üt meg, ám ezzel együtt nem mulasztja el szemére vetni, hogy például „a filozófiát idealisztikusan irracionálisztikus antropológiává változtatta át”,⁹² avagy hogy nála (is) „a fenomenológiai módszer szolipszizmusáról”⁹³ van szó.

Mármost akár szerencsésnek érezzük a lukácsi jelzők egyikét–másikát, akár nem, akár találónak gondoljuk őket a tárgyalt filozófusokra nézve, akár nem – a racionalizmus–irracionálizmus Lukács által megvont megkülönböztetésének tarthatóságától tökéletesen függetlenül⁹⁴ valami intuitív szinten elfogadandót és helyeselhetőt tartalmaz az, amit Lukács a „filozófiai racionalizmus” sajátosságaként ír le: „Minden filozófiai racionalizmus számára, különösen pedig a felvilágosodás racionalizmusa számára [...] magától értendő, hogy az igazság megismerése elvileg hozzáférhető minden ember számára”.⁹⁵ Ennek az összefüggésnek a háttere előtt nem nehéz látni, hogy a rosszhiszeműségről Sartre által mondottak igazsága a rosszhiszeműségről általa vázolt jellemzés alapján nem hozzáférhető a rosszhiszeműek számára, vagy hogy az inautentikus létről, a „das Man”-ról Heidegger által adott leírások igazsága hasonló értelemben nem hozzáférhető az érintettek, azaz „minden ember számára” (az olyan lukácsi kitételektől, mint „kevésszámú kiválasztott”, „születésüktől fogva kiválasztottak” stb. jelen pillanatban eltekinthetünk). Nem hozzáférhető éspedig azért, mert – mint fentebb részletebben szó esett róla – nincsenek univerzális mércék, mert más igazság- és evidenciakritériumokat érvényesít „minden ember”. S ha „az igazság megismerése elvileg hozzáférhető minden ember számára” elvet egyjelentésűnek vesszük a „mindenki számára érvényes igazsággal”, az „általános érvényűséggel”, akkor – a rosszhiszeműségről és az inautenticitásról kifejtett teóriák felől tekintve – az „általános érvényűség” követelése merő illúzióként, utópiaként

⁹¹ Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I–III. Budapest, Magvető Kiadó 1976. I. köt. 87. o.; uő. *Az ész trónfosztása*, id. kiadás, 454. o.

⁹² Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, I–III. Budapest, Magvető Kiadó 1976. I. köt. 98. o.

⁹³ Lukács György: *Az ész trónfosztása*, Magvető, Budapest 1978. 455. o. Lukács és Sartre viszonyával részletesebben foglalkoztam egy korábbi írásomban; lásd Fehér M. István: „Lukács és Sartre. Két gondolati út metszéspontjai és elágazásai”, *Magyar Filozófiai Szemle* XXVIII, 1984. 3–4. 379–413. o.

⁹⁴ Az irracionálizmus lukácsi fogalma, írja Leszek Kolakowski, „nem csupán homályos, elmosódott és abszurd módon tág, hanem sok tekintetben szinte homlokegyenest ellentétes a terminus szokásos felfogásával [...] Lukács mindenkit irracionalistának nevez, aki nem volt ortodox marxista [...] irracionalisták mindazok, akik nem hisznek a Lukács által Hegeltől átvett »dialektikus észben«” (L. Kolakowski: *Main Currents of Marxism*, Oxford: Oxford University Press 1978. 3. köt. 285. sk. o.).

⁹⁵ Lukács György: *Az ész trónfosztása*, id. kiadás, 135. o.

lepleződik le. „Mit is jelent ez” – kérdezte már Fichte –: „egy filozófia általános érvényű? Ki az a Mindenki, akinek számára érvényesnek kell lennie?” Mit jelent ez közelebbről és mi múlik rajta? „[...] hogy egy filozófia tudomány-e”, fogalmazott Fichte, „nem attól függ, hogy *általános érvényű-e*.”⁹⁶ (Ahol is, tegyük hozzá, a „tudomány”-megjelölés Fichte számára csakúgy, mint a német idealizmus számára általában fölöttébb emelkedett kifejezés.)

Ezen a ponton problémák tág spektruma nyílik meg, melyet e helyen érdemben aligha tudunk nemhogy megválaszolni, de megfelelőképpen tárgyalni sem. Elegendő lehet az a megállapítás, hogy a rosszhiszeműség, illetve az inautenticitás „demokratikus deficitként” megnevezett sajátossága Lukács arisztokratizmus vádjának hatókörébe kerül, hogy szerint az igazság nem mindenki, csak úgymond egyes kiválasztottak számára hozzáférhető. Anélkül, hogy ebben itt módunk lenne a továbbiakban elmélyedni, szeretném jelezni – mintegy a tiszta ész polémikus használatának kanti értelmében,⁹⁷ azaz „védekezősközpont” –, hogy ellenkező esetben egy másik, nem kevésbé jelentős „demokratikus deficit” áll elő. Nevezetesen az, mely tömören így fogalmazható meg: „nincsenek tiltott következtetések”, a lehetséges igazságok körét nem lehet előre, „dogmatikusan” leszűkíteni, s bizonyos következtetések elé tiltótáblát helyezni. A „kötelező” igazság itt egy optimista emberkép (ahogy egykor nálunk nevezték: „kincstári optimizmus”) volna, mindenfajta rosszhiszeműség vagy inautenticitás nélkül, utóbbiak pedig ilyenformán eleve, minden vizsgálódást

⁹⁶ J. G. Fichte: „Második bevezetés a tudománytanba”, uő.: *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat 1981. 120. o. (Kiemelés az eredetiben.) Lásd még a következő – az idézett konklúzióhoz vezető – megfontolásokat: „Ellenfeleink [...] nem tisztázták magukban kellőképpen, mit jelent valamit *bebizonyítani*, és ezért nem gondolkodnak arra, hogy minden bizonyítás alapja valami bizonyíthatatlan. [...] A meggyőződésnek bizonyítás útján történő közlése [...] mindig feltételezi, hogy a két fél legalább valamiben egyetért. [...] Mi a szabadságból indulunk ki, és azt, miként illik, náluk [ellenfeleinknél] is feltételezzük [...] nem akarjuk őket meggyőzni, mert a lehetetlent nem lehet akarni, nem akarjuk rendszerüket nekik megcáfolni, mert erre nem vagyunk képesek. *Magunknak* meg tudjuk ugyan cáfolni rendszerüket, mert meg lehet, mégpedig nagyon könnyen meg lehet cáfolni, a szabad ember pusztán lehetete is megdönti, csak *nekik* nem tudjuk megcáfolni.” (Uo., 116–119. o.; kiemelések az eredetiben.) „*Magunknak*” illetve „*nekik*” megcáfolni vagy bizonyítani valamit: ez a dualizmus ott lép fel, ahol nincsenek univerzális mércék. – Az „érvényességnek”, az „általános érvényességnek” a fogalmát és a hozzájuk kapcsolódó fogalmi horizontot („Geltung”, „Gültigkeit”, „objektive Gültigkeit”, „Verbindlichkeit”) fő művében Heidegger beható bírálatban részesíti; lásd SZ 33. §., 155. sk. o. = LI 186. o.

⁹⁷ Lád I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, A739 sk., A757. = B767 sk., B785. (magyarul lásd *A tiszta ész kritikája*, Ford. Kis János, jav. kiadás, Budapest, Atlantisz 2004. 584., 595. o.). A tiszta ész polémikus használata arra szolgál, hogy megingassa az apodiktikus igazság igényével fellépő követeléseket (mondván, amit én állítok, csöppet sem kisebb joggal tarthat igényt az igazságra annál, amit te állítasz), nem arra, hogy maga igaz állítást tegyen. E használat védekezősül szolgál.

megelőzően, *a priori* letiltott következtetéseknek számítanának. Ezzel a filozófiának, mint szabad vizsgálódásnak az elve–gyakorlata kerülne veszélybe – ez az elv pedig éppannyira a „felvilágosodás racionalizmusának” kelléktárába tartozik, mint az, hogy „az igazság megismerése elvileg hozzáférhető minden ember számára”. A szabad vizsgálódás korlátozásáról lenne szó, amennyiben előre adott, „világnézeti” vagy egyéb előírásoknak kellene megfelelni, ahol is a korlátozás hatalmi szóval leszűkítené a vizsgálódásból kibontakozó lehetséges igazságok körét. Ez pedig „demokratikus deficit”. Mindez: kötelező igazságok – azaz védett, rá- vagy mögékérdezés (s egyáltalán: értelmezés) alól kivont, mentesített tanítások, dogmák – az egyik oldalon, s ennek fonákjaként a másikon tiltott következtetések, világnézeti sorompók – mindez politikai síkon inkább jellemző az ideológiakusan zárt, totalitárius rendszerekre, mintsem a szabad, elfogulatlan tudományos vizsgálódás amaz attitűdjére, melynek elterjesztésével, általánossá tételével a felvilágosodás – a „felvilágosodás racionalizmusa” – a maga önértelmezésében előszeretettel büszkélkedik, s amelyre oly nagy hangsúlyt vél helyezni. A „demokratikus deficit” ketős kötéséről van szó, mely vélhetően apóriába vezet. Ennek további taglalására itt nincs mód, megelégedhetünk azzal a megállapítással, hogy ha az egyik oldalon az „arisztokratizmus” gyanúja áll fenn,⁹⁸ akkor a másik oldalról szemlélve a filozófia szabadságának elve forog veszélyben.⁹⁹ S az utóbbi éppannyira – amennyiben ennek a kifejezésnek van értelme – „demokratikus deficit”, mint az előbbi.

⁹⁸ Bár az elképzelhető legdemokratikusabb arisztokratizmusé, tekintve, hogy a jó és a rossz, az igaz élet és a hazug, önámító élet közti megkülönböztetetről van szó. E különbséget (pl. demokratikus indíttatásból) elmosni, kiküszöbölni annyit tesz, mint megszüntetni a szabadságot és a morált, s így nem biztos, hogy kívánatos (Rortynak a következő jegyzetben idézett megfogalmazásával élve: „az ember dehumanizációja” volna). A filozófia tartalmazhat – s úgy tűnik, tartalmaznia is kell – „egy csipetnyi elitizmust, arisztokratizmust” (lásd bővebben „A másik igazsága. Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire”, *A másik igazsága*, Szerk. Lengyel Zsuzsanna Mariann és Jani Anna, Budapest, L'Harmattan Kiadó 2012. 277. o.).

⁹⁹ A folytatólagos értelmezés letiltása, valamely végleges szótár (a mi jelen terminológiánkban: univerzális mércék) megtalálásának igénye Rorty nézőpontjából „a beszélgetés lezárására irányuló kísérlet”, „a kultúra befagyasztása” s „az ember dehumanizációja” volna (lásd Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press 1979. 377. o. „attempts to close off conversation by proposals for universal commensuration”; „The resulting freezing-over of culture would be [...] the dehumanization of human beings.”) Magyarul: „A filozófia és a természet tükré (Részletek)”, Ford. Fehér Márta. *Filozófiai Figyelő*, VII, 1985. 3. 50–80. o., itt 68. o.

II.

1. „Az emberi természetben levő gyökeres rosszról”: arról, hogy létezik valami olyasmi, mint „a rosszra való természetes hajlandóság”, ezen belül pedig egyebek mellett az emberi „szív eltévelyedettsége”, sőt „*álnoksága*” – *álnoksága* tudniillik abban a tekintetben, „hogya saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát” –, hogy ennél fogva az ember hajlik arra, hogy önmagát „rózsaszín ködön keresztül lássa”: minderről már Kantnak is volt tudomása.¹⁰⁰ Itt is feltehetjük a kérdést: akiről azt állítják, hajlik arra, hogy önmagát „rózsaszín ködön keresztül lássa”, „hogya saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát”, vajon ugyanő képes-e mindezt tudatosítani magában – képes-e tudatára ébredni annak és elismerni azt, hogy önmagát „rózsaszín ködön keresztül látja”, „hogya saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát”? Nyilván nem, ha ugyanis erre képes volna, akkor ezáltal máris megszűnnék önmagát „rózsaszín ködön keresztül látni”, saját jó vagy rossz érzülete tekintetében önmagát becsapni – ugyanaz a tényállás forog fenn, mint az elemzett sartre-i, heideggeri szövegek esetében. Aki önmagát „rózsaszín ködön keresztül látja”, „saját jó vagy rossz érzülete tekintetében becsapja magát”, az nagyon is ellenszegül e tényállás tudatosulásának-elismerésének, s ezt aligha teheti másképp, mint a tudatosság mércéinek előzetes átállítása révén.

De nem csupán késői írásaiban: már Kant kritikai fő művében is szó esett arról, hogy „az emberi természetben van valami tisztátalanság/hamisság/csalárdság [Unlauterkeit]”,¹⁰¹ s hogy „ugyanaz a *hamisság, színlelés és kép-mutatás* [Unlauterkeit, Verstellung, Heuchelei] a spekulatív gondolkodásban is felfedezhető”.¹⁰² A Kant által megállapított tisztátalanságra rimel Heidegger-

¹⁰⁰ S az utóbbit éppenséggel „tisztességtelenségnek” nevezte. E „tisztességtelenség”, folytatódik a szöveg, „megakadályoz bennünket abban, hogy valóságos morális érzületet alapozzunk meg, a továbbiakban pedig hamissággá és mások megcsalásává bővül; s ez – ha gonoszáságnak még nem kell is neveznünk – az alávalóság nevére mindenestre rászolgál” (I. Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, ford. Vidrányi Katalin, Budapest, Gondolat 1974. 167. skk. o.).

¹⁰¹ *A tiszta ész kritikája*, B775. Magyarul lásd Kis János fordításában, Budapest, Atlantisz 2004. 589. o.: „valami hamis”. Alexander Bernát és Bánóczy József fordításában: „tisztátalanság” (Hasonmás kiadás, Budapest, Akadémiai Kiadó 1981. 473. o.); az új angol fordításban: „dishonesty”; lásd *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press 1998. 647. o.

¹⁰² *A tiszta ész kritikája*, B776. (Kiemelés F.M.I.) Kis János fordítását vettem át: lásd id. kiadás, 589. o. Alexander Bernát és Bánóczy József fordításában: „tisztátalanság, tettetés, színlelés” (id. kiadás, 474. o.); id. angol ford. 648. o.: „dishonesty, misrepresentation, and hypocrisy”.

nél az „Undurchsichtigkeit”,¹⁰³ az emberi létre jellemző valamifajta átláthatatlanság, homály, főként azonban a Kanttal való szó szerinti egyezést is mutató, magyarrá (csakúgy, mint más nyelvekre) nehezen lefordítható, időről időre más szóval visszaadandó „Verstellung”, „Verstellen” (elállít, átállít [pl. órát, bútort], máshová helyez, eltorlaszol, elállja az utat, áthelyez, elmozdít, el-, megváltoztat [pl. a hangját, külsejét], torzít, felismerhetetlenné tesz, tetteti magát, színlel).

A „verborgen”, „verdeckt”, „verschüttet” („rejtett”, „elfedett”, „eltemetett”) kifejezések mellett a „verstellt” egészen különleges szerepet játszik Heidegger-nél. A heideggeri fenomenológia egyik kulskifejezése ez. A fenomenológia feladata a fenoméneket napfényre hozni, erre pedig azért van szükség, mert el vannak fedve.¹⁰⁴ Egy fenomén különböző módokon lehet elfedett, írja a bevezető elvi tisztázások során Heidegger. Mindenekelőtt úgy, hogy még nincs felfedve, s akkor nem áll fenn rá vonatkozóan sem tudás, sem nem-tudás. Egy fenomén lehet továbbá betemetett, azaz egykor felfedték, később azonban ismét visszahullott a rejtettségbé. Ez utóbbi, az elrejtettség, elfedettség lehet teljes-totális, avagy (s most következik a számunkra lényeges pontosítás) olyan, hogy „– és rendszerint ez történik – a korábban felfedett látható még, noha immár csak látszatként. Ez az elfedés, mint »elállítás«, »elmozdítottság« [Verstellung] a *leggyakoribb és a legveszélyesebb*, mivel itt a csalódás/megtévesztés és a tévútra vezetés/félrevezetés lehetőségei különösképpen makacsul ismétlődnek.”¹⁰⁵

¹⁰³ Lásd például SZ 9. §., 44. o. („ontische und vorontologische Undurchsichtigkeit des Daseins”), 31. §., 146. o. („Undurchsichtigkeit des Daseins”) stb. Lásd LI 61., 176. o.

¹⁰⁴ Lásd SZ 7/C. §., 36. o.: „Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist *nicht* gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie.” Lásd LI 53. o. Ennek markáns anticipációja megtalálható a fiatalkori előadásokon. „Amennyiben mármint kiderülne”, hangzik az 1923-as előadáson, „hogy a *létnek*, mely a filozófia tárgya, *létjellegéhez* tartozik, hogy az önelfedés és önleplezés módján *van* – és pedig nem mellékesen, hanem létjellege szerint –, akkor válik csak igazán komollyá a fenomén kategóriája” (GA 63, 76. o.: „Sollte es sich nun herausstellen, daß es zum *Seinscharakter des Seins*, das Gegenstand der Philosophie ist, gehört: *zu sein* in der Weise des *Sich-verdeckens* und *Sich-verschleierns* – und zwar nicht akzessorisch, sondern seinem *Seinscharakter* nach –, dann wird es eigentlich ernst mit der Kategorie Phänomen” (kiemelések az eredetiben).

¹⁰⁵ SZ 7/C. §., 36. o.: „Die Art der möglichen Verdecktheit der Phänomene ist verschieden. Einmal kann ein Phänomen verdeckt sein in dem Sinne, daß es überhaupt noch *unentdeckt* ist. Über seinen Bestand gibt es weder Kenntnis noch Unkenntnis. Ein Phänomen kann ferner *verschüttet* sein. Darin liegt: es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wieder der Verdeckung. Diese kann zur totalen werden, oder aber, *was die Regel ist*, das zuvor Entdeckte ist noch sichtbar, wenngleich nur als Schein. Wieviel Schein jedoch, soviel »Sein«. *Diese Verdeckung als »Verstellung« ist die häufigste und gefährlichste, weil hier die Möglichkeiten*

Innen tekintve korántsem véletlen, hogy az emberi lét alapstruktúráját jelentő „világban-való-lét fenomenológiai felmutatása a torzítások [Verstellungen] és elfedések visszautasításának jellegével bír”.¹⁰⁶ Amikor az ittlét a világot sajátlagosan felfedi és önmagához közelebb hozza, hangzik egy későbbi helyen, amikor önmaga számára saját létét felnyitja, akkor a világnak ez a felfedése és az ittlét felnyitása „mindig ama elfedések és elhomályosulások eltakarításaként, a torzítások [Verstellungen] széttöréseként megy végbe, melyekkel az ittlét önmagát önmagától elzárja”.¹⁰⁷ S magára a heideggeri mű alaptémájára, a létre is az jellemző, hogy kitüntetett értelemben rejtve marad vagy ismét visszahull az elfedettségre vagy csupán „eltorzítva” [verstellt] mutatja magát.¹⁰⁸ – Ebből a perspektívából tekintve (s főként a felől az idézett megállapítás felől, mely szerint a *leggyakoribb és a legveszélyesebb* elfedés a „Verstellung”), elmondható: a *Lét és idő* fenomenológiai elemzéseinek túlnyomó többsége a „Verstellung” értelmében vett elfedésekkel birkózik. Belőlük indul ki, körüjük összpontosul és őket igyekszik helyes fényben – többé már nem „elállított”, hanem mintegy „visszaállított” fényben – láttatni.¹⁰⁹ Mind-

der Täuschung und Mißleitung besonders hartnäckig sind“ (az utolsó két kiemelés F.M.I.). Lásd LI 53. sk. o.

¹⁰⁶ SZ 58. o.: „Der phänomenologische Aufweis des In-der-Welt-Seins hat den Charakter der Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen [...]”. Lásd LI 78. o.

¹⁰⁷ SZ 129. o.: „Wenn das Dasein die Welt eigens entdeckt und sich nahebringt, wenn es ihm selbst sein eigentliches Sein erschließt, dann vollzieht sich dieses Entdecken von »Welt« und Erschließen von Dasein immer als Wegräumen der Verdeckungen und Verdunkelungen, als Zerbrechen der Verstellungen, mit denen sich das Dasein gegen es selbst abriegelt.” Lásd LI 157. o.

¹⁰⁸ Vö. SZ 35. o.: „Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern [...] das *Sein* des Seienden.“ Lásd LI 53. o.

¹⁰⁹ A „Verstellung” szemléltetése – a teljességre való minden igény nélkül – idézek eredeti nyelven néhány jellegzetes helyet, melyek egyrészt a 7/C. §.-ban mondottakat erősítik meg mintegy „munka közben”, másrészt más hasonló kifejezésekkel együtt („Verschlossenheit”, „Verdecktheit” stb.) azt mutatják, hogy az ember léte önmaga számára – önfélreértése következtében – mily kevésbé kézenfekvő. SZ § 28., 132. o.: „Daß es hierzu weitgehender Umständlichkeit bedarf, ist nur der Ausdruck davon, daß etwas ontisch Selbstverständliches in der überlieferten Behandlungsart des Erkenntnisproblems« ontologisch vielfältig bis zur Unsichtbarkeit *verstellt* wurde.” SZ 44b) §., 222. o.: „Das Aufgehen im Man bedeutet die Herrschaft der öffentlichen Ausgelegtheit. Das Entdeckte und Erschlossene steht im Modus der *Verstelltheit* und Verschlossenheit durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit. Das Sein zum Seienden ist nicht ausgelöscht, aber entwurzelt. Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich *verstellt*; es zeigt sich – aber im Modus des Scheins. Imgleichen sinkt das vordem Entdeckte wieder in die *Verstelltheit* und Verborgenheit zurück. [Visszavonatkoztatások 7/C. §.-ra – F.M.I.] Das Dasein ist, weil wesentlich verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der »Unwahrheit«. Dieser Titel ist hier ebenso wie der Ausdruck »Verfallen«

ezekben az esetekben a fenomén nem teljesen ismeretlen, nincs teljességgel elfedve vagy betemetve, de torzan, „elmozdítva”, „elállítva” jelenik meg. Eklatáns példa a halál fentebb már tárgyalt fenoménje, melyről a hétköznapióság egy bizonyos módon nagyon is „tud”, ám ezen „tudása” éppen hogy elfedi vagy „elállítja” a fenomént, eltorlaszolja az utat előle, valódi léte elől.¹¹⁰

2. Ha az ember önmagát önmaga előtt elkendőzi, ha az ittlét igazságát önmaga ellenében kell felszínre hozni, s ha Heidegger idézett állítása szerint a *leggyakoribb és a legveszélyesebb* elfedés a makacsul ismétlődő „Verstellung”, akkor az „elállított”, „torz”, „hamis” tudat korrekciójára, helyreállítására, avagy Sartre-nál a rosszhiszeműség teleplezésére irányuló törekvés ideológiakritikáinak nevezhető. A fenomenológiának – mind heideggeri, mind sartre-i változatának – van ilyenformán egy olyan dimenziója, amelyet ideológiakritikaként lehet megjelölni. A kiindulópontot Heidegger ama felfogása jelentheti, mely szerint a fenomének rejtve vannak, különösen a „verstellen” értelmében, és hogy a *Dasein* elfedő tendenciája ellenében kell napfényre hozni őket. A „das Man” vagy a halál-elemzésben számos helyen él Heidegger ezzel a módszerrel. Ismert és vitatott tétele, mely szerint a fenoménekből – a makacs és tartós elfedések miatt – ki kell „csikarni” (abringen) az igazságot, innen

ontologisch gebraucht. Jede ontisch negative »Wertung« ist bei seinem existenzial-analytischen Gebrauch fernzuhalten. Zur Faktizität des Daseins gehören Verslossenheit und Verdecktheit. Der volle existenzial-ontologische Sinn des Satzes: »Dasein ist in der Wahrheit« sagt gleichursprünglich mit: »Dasein ist in der Unwahrheit«. Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen; und sofern mit dem Dasein je schon innerweltliches Seiendes entdeckt ist, ist dergleichen Seiendes als mögliches innerweltlich Begegnendes verdeckt (verborgen) oder *verstellt*. – Daher muß das Dasein wesentlich das auch schon Entdeckte gegen den Schein und die *Verstellung* sich ausdrücklich zueignen und sich der Entdecktheit immer wieder versichern. Erst recht vollzieht sich alle Neuentdeckung nicht auf der Basis völliger Verborgenheit, sondern im Ausgang von der Entdecktheit im Modus des Scheins. Seiendes sieht so aus wie..., das heißt, es ist in gewisser Weise schon entdeckt und doch noch *verstellt*. [Visszavonatkoztatható 7/C. §.-ra – F.M.I.] – Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein Raub.“ (Kiemelések F.M.I.) Lásd LI 160., 258. sk. o

¹¹⁰ Lásd fentebb az I/6. pontnak a 62. és 65. jegyzet közötti szövegrészét. Azt is mondhatjuk: az „elállítás” jelentős pontokon – ahogy fentebb fogalmaztunk – a mércék „átállításának” jelentésével bír. Az ok pedig Heidegger előzetes magyarázata szerint az, hogy minden eredeti tapasztalatból merített fenomenológiai fogalom és tétel a közlés nyilvános beszédébe hull bele, s mint ilyen ki van téve az elfajzás [Entartung] veszélyének és lehetőségének; annak, hogy lapos, csupán hozzávetőleges, közelítőleges formában érték meg s e megértésben adják tovább, miáltal tapasztalati rögzítettségét (tárgyhoz kötöttségét) elveszti, eloldódik tőle, és szabadon lebegő [freischwebende] – azt is mondhatnánk: kontextustól független, azaz általános érvényűségre igényt tartó – tézissé válik (lásd SZ 36. o. = LI 54. o.).

tekintve méltán nevezhető ideológiakritikai jellegűnek (ezzel az állítással kapcsolodom egyúttal Jean Grondin-nek az 1989-es budapesti Heidegger-konferencián tartott előadásához¹¹¹). A különböző elfedések, álarcok leleplezése, mely Heidegger fiatalkori előadásaiban – helyenként Ágostonhoz kapcsolódva (amire még röviden visszatérek) – több helyen föltűnik, ideológiakritikai jellegűnek nevezhető. A magától értetődőségek mögé való visszakérdezés, a már mindig is valahogyan ismert, de többnyire elfedett-elfeledett életvilág feltárására irányuló törekvés a késői Husserl munkásságában – noha sokkal mérsékeltebben, de – feltehetően ugyancsak nincs híján ennek a vonásnak.¹¹² Sartre-nál elsősorban a „rosszhiszeműségre” vonatkozó gondolatok, illetve az egzisztenciális pszichoanalízis témaköre jelenthetnek termékeny kutatási területet – az a gondolkör, mely második alkotói korszakában Sartre-t egyúttal a marxizmus irányába viszi. Az ideológiakritikai jelleg – mondhatni összegzően – a fenomenológiának, fenomenológia és hermeneutika összekapcsolásának egyfajta „felvilágosítói” attitűdöt kölcsönöz.¹¹³ Olyan felvilágosodásról van szó mindazonáltal, mely arról is felvilágosít, hogy a teljes–tökéletes felvilágosodás, felvilágosodottság majdan egyszer elérni re-

¹¹¹ Lásd Jean Grondin: „Ifjúhegelianus és etikai motívumok a fakticitás heideggeri hermeneutikájában”, *Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai*, Budapest, Atlantisz 1991, 211–225. o. Heidegger nevezetes 1923-as előadásának egyes helyeit kommentálva – például azt, mely szerint „[a] hermeneutikának az a feladata, hogy a mindig saját ittlétet létkezőjében tegye ezen ittlét számára hozzáférhetővé, nyilatkozzék meg neki, és járjon utána annak az önelidegenedésnek [Selbstentfremdung], mellyel az ittlét meg van verve”, a szándéka pedig az, „hogy önmaga szilárd éberségét kiépítse” (GA 63, 15. sk. o.) – Grondin azt írta: „Ezeknek a fordulatoknak ideológiakritikai csengésük van. [...] Ideológiakritikáról ott beszélhetünk, ahol a hamis, azaz a szabadságot gátló tudat leleplezéséről van szó, függetlenül attól, hogy ezt a tudatot a »polgári« ideológia, avagy a sehol sem létező nyilvános értelmezettség [...] terjeszti-e” (id. tanulmány, 218. o.).

¹¹² Lásd E. Husserl: *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd. 6. hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff 1976, 9f. §., 43. o.: „Sinnesveräußerlichung”, 9g. §., 45. o.: „Sinnentleerung” 9h. §., 48. o.: „Lebenswelt als vergessenes Sinnesfundament der Naturwissenschaft”; 53. o.: Galilei: „Entdeckender und zugleich verdeckender Genius”, „Das alles ist Entdeckung-Verdeckung”, 58. o.: „Sinnverschiebungen und Verdeckungen der späteren und spätesten Zeiten” stb.

¹¹³ Lásd Jean Grondin: „Ifjúhegelianus és etikai motívumok a fakticitás heideggeri hermeneutikájában”, id. tanulmány, 218. o.: „A fakticitás [heideggeri] hermeneutikája [...] az értelmezés értelmezését avagy a fakticitás önértelmezését nyújtja. E vállalkozás szándéka fölöttébb kritikai, mondhatni felvilágosító. Az ittlét újból és újból meghódítandó önátláthatóságáról van benne szó.” Utóbbira azért van szükség, mert az ember hajlik arra, hogy „Kant szavait használva, az »önmaga által okozott kiskorúságnak« essék áldozatul.”

mélt állapota merő illúzió.¹¹⁴ S hogy az az optimista emberkép, melynek a révén az ember „rózsaszín ködön keresztül” látja önmagát, korántsem igazság, sokkal inkább egyfajta önámítás, önelandalítás vagy elzsongítás eredménye, mely ideológiakritikai leleplezésre szorul.

Husserlnek az ideológiakritikához való sorolása mindazonáltal problematikusnak tekinthető. Sartre-hoz visszakanyarodva és Sartre rosszhiszeműség-felfogása felől szemlélve kérdéses, vajon Sartre ezen leírásai beleférnek-e még a husserli fenomenológia megszokott keretei közé. „Az öncsalás”, írta e kérdést tárgyalva Robert D. Cumming, „olyan fenomén, amelyet Husserl sohasem tartott megfelelőnek tárgyalni. Általánosító megállapítása, mely szerint »Mindig őszinteséget fogunk feltételezni«, azt sugallja, hogy még a különböző személyek közötti megtévesztést is filozófiailag irrelevánsnak tartja. Így nincs filozófiailag felkészülve rá, hogy ezt a fenomént elemezze, legalábbis abban az esetben, ha az a Sartre elemzése által kimutatott struktúrával rendelkezik. Husserl nem veszi fontolóra, hogy egy intenció lehet »tettetett«, »mímelt« is, mivel egy »intenció« (abban a technikai értelemben, melyet ő kölcsönzött e terminusnak) kitéphetetlenül bezárva marad azon »valamire« való referenciájába, melynek ő a »tudata«.”¹¹⁵

¹¹⁴ Ahogy másutt fogalmazni véltem: „A hermeneutikai filozófia a felvilágosodás felvilágosító attitűdjét üdvözölve felvilágosítja őt magát arról, mely pontokon maradtak benne dogmatikus üledékek, a kétely hatóköre alól kivont előfeltevések vagy előítéletek” (Fehér M. István: *Heidegger és a szkepticizmus. A szkeptikus kételyen át a hermeneutikai kérdésig*. Budapest, Korona Nova 1998. 156. o.; lásd bővebben az ezt a helyet követő VIII. fejezetet: „Hermeneutika, felvilágosodás szkepszis”, uo. 157–168. o.).

¹¹⁵ Robert D. Cumming: „Role-playing: Sartre’s transformation of Husserl’s phenomenology”, In: *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Ch. Howell, Cambridge, Cambridge University Press 1992. 39–66. old., itt 50. o.: „Self-deception is a phenomenon that Husserl never found it appropriate to treat. His generalization, ‘We shall always presume sincerity’ suggests he might find even interpersonal deception philosophically irrelevant. Thus he does not equip himself philosophically to analyze this phenomenon, at least if it has the structure that it exhibits in Sartre’s analysis. He does not envisage an intention being ‘playacted,’ ‘mimicked,’ since an ‘intention’ (in the technical sense he gave the term) is inextricably locked into its reference to the ‘something’ it is consciousness of.” A Husserl-idézet a *Logische Untersuchungen* II/1. kötetének 11. §-ából származik; lásd *Husserliana*, XIX/1, 49. o.: „Wenn ich (in wahrhafter Rede, die wir immer voraussetzen wollen) aussage: *Die drei Höhen eines Dreiecks schneiden sich in einem Punkte*, so liegt dem natürlich zugrunde, daß ich so urteile”. Cumming másutt is visszatért erre a témára, s az előbb idézett megfogalmazását általánosítva, attól némi eltéréssel így fogalmazott: „*A lét és a semmit* Sartre úgy jellemzi, mint ami »a rosszhiszeműség eidetikus analízise«; a rosszhiszeműség viszont olyan fenomén, amelyet Husserl sohasem tartott megfelelőnek tárgyalni. Általánosító megállapítása a *Logikai vizsgálódások* első vizsgálódásában, mely szerint »Mindig őszinteséget fogunk feltételezni«, azt sugallja, hogy a rosszhiszeműséget filozófiailag irrelevánsnak tartja. A fenomén irrelevanciája azonban nem Husserl szeszélye. Inkább arról van szó, hogy

Az ideológiakritikai vonásokkal telítődő fenomenológia ilyenformán nemigen fér bele a husserli fenomenológia önértelmezésének keretei közé. A husserli fenomenológia eziránt vak, a rosszat Husserl többé-kevésbé úgy ismeri, ahogy a szabadság-tanulmány Schellingje szerint a német idealisták: pusztán negatívításként. A filozófia mint szigorú tudomány eszméje felől tekintve az elérendő cél az apodiktikus bizonyosság, a rossz ebben az összefüggésben a kívánt apodikticitás hiányaként vagy alacsonyabb fokaként jelenik meg.¹¹⁶ A tuda-

nincs filozófiailag felkészülve arra, hogy ezt a fenomént elemezze, legalábbis abban az esetben, ha az azzal a struktúrával rendelkezik, mint amilyent Sartre filozófiájában megnyilvánít (Robert Denon Cumming: *Phenomenology and Deconstruction*, Volume Two: *Method and Imagination*, Chicago, The University of Chicago Press 1992. 214. o.: „*Being and Nothingness* is characterized by Sartre as ‘an eidetic analysis of bad faith’; bad faith is a phenomenon that Husserl never found it appropriate to treat. His generalization in the first of the *Logical Investigations*, ‘We shall always presume sincerity’ suggests he might find bad faith philosophically irrelevant. Its irrelevance, though, is not a whim of Husserl’s. Rather, he is not equipped philosophically to analyze this phenomenon, at least if it has the structure that it exhibits in Sartre’s philosophy”). Husserl – mondhatjuk visszautalva az általános érvényiségről korábban mondottakra – azért követelhet apodiktikus evidenciát és a filozófia mint szigorú tudomány értelmében vett, mindenki számára kötelező jelleget, mert a fenomének egy meghatározott csoportja – egy olyan csoportja, amely kétséggé teheti egy ilyen követelmény teljesíthetőségét vagy egyenesen teljesíthetőségének kívánatos voltát (s mely kör épp vizsgálódásunk tárgya) –, kiesik pillantása köréből. Jellegzetes ebben az összefüggésben a Krisisben felbukkanó „für jedermann eindeutig bestimmbar” kifejezés (Husserliana, Bd. VI, 30. o.; kontextusban: „eine unendliche Totalität von methodisch und ganz allgemein für jedermann eindeutig bestimmbar idealen Gegenständlichkeiten”; az ideális tárgyszerűségek ezen végtelen totalitása egynémely dolgokat, úgy tűnik, mégiscsak kizár magából). Vajon a rossz vagy a rosszhiszeműség, az inautenticitás esetében kitűzhető cél-e, hogy „egészen általánosan”, „mindenki számára”, „egyértelműen meghatározható” tudás („ideális tárgyszerűség”) legyen? A geometria–matematika esetében persze, amely Husserl tudományeszméje számára a magától értetődő mércét képezi, a „ganz allgemein” és a „für jedermann”, főképp pedig az „eindeutig bestimmbar” minden különösebb nehézség nélkül teljesül.

¹¹⁶ E sajátosság átöröklődik a gadameri hermeneutika ama jellegére, melyet a „jóindulat hermeneutikájaként” vált szokássá megjelölni. A gadameri hermeneutika azt, amit egy szöveg vagy egy másik ember mond – éppenhogy jóindulatúan – igazságigénye szempontjából olvassa, hallgatja, így feltételezi, hogy az ilyen igénnyel lép fel, s ez épp az, amit meg kell érteni. [...] „a szövegeket nem pusztán életkifejezésként fogjuk fel, hanem komolyan vesszük az igazságigényüket”, írja (Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*, Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat 1984. 211. o.). Gadamer nézőpontjából a szöveggel mintegy beszélgetést folytatunk (ld. uo. 264., 272. sk. o.). Amit egy szöveg mond, az innen tekintve „eleve több, mint idegen vélemény: már mindig is lehetséges igazság” (276. o.). A tettetést, becsapást, elkendőzést, hatalomvágy megnyilvánulását, iskolamesteri kioktatást, megdorgálást, megfeddést stb. a gadameri hermeneutika legfeljebb határesetként, azaz úgy képes érzékelni, hogy a szöveg (beszéd) értelemvonatkozásai megtörnek, s a dolog igazságától eltérő érdek tolakodik az előtérbe: „a szöveget csak akkor próbáljuk egy

tosságot valamilyen „alacsonyabb fokra” állítani, illetve át-állítani („kis lángra állítani”), a homályos, *nem meggyőző, nem-evidens evidenciát* az evidencia kritériumául megtenni (mint amivel Sartre magyarázza a rosszhiszeműséget): ezzel Husserl vélhetően vagy értetlenül állott volna szemben, vagy – még inkább – abszurdnak és botrányosnak találta volna. A negatív fenoméneket (hazugság, áltatás stb.) – mint magától értetődően, „mindenki” által elfogadott módon negatív jelenségeket – a szigorú tudományként felfogott fenomenológiának sokkal inkább maga mögött kell hagynia, mintsem méltónak tartania arra, hogy lehetséges tematizálás tárgyaivá tegye őket. El kell rugaszkodnia tőlük, nem pedig reájuk kell irányulnia. Az abszolút, apodiktikus igazság mércéjét önmaga elé állító husserli tudományosmenny általános érvényű, az általános érvényűség ezen nyilvánvalónak, magától értetődőnek látszó követelménye viszont nyomban problematikussá válik, mihelyt létezik valami olyan – mihelyt létezőnek ismerünk el valami olyant –, mint hazugság, (ön-) becsapás, ámtítás, elkendőzés, rosszhiszeműség. Az ámtításban hogyan irányul például az intencionalitás a maga tárgyára? S mi lesz az általános érvényűséggel? A filozófia mint szigorú tudomány husserli eszméje számára „tudományos” annyit tesz, mint „minden értelmes lényre kötelező”;¹¹⁷ „a tudomány abszolút időtlen értékek számára szolgál elnevezés”,¹¹⁸ írja Husserl, a tudós pedig ennek megfelelően „örök érvényességek kincsét gyarapítja”.¹¹⁹ Vajon lehet-

másik személy véleményeként – pszichológiailag vagy történetileg – »megérteni«, ha kudarcot vall az a kísérletünk, hogy a mondottakat igaznak tekintsük” (209. o.).

¹¹⁷ E. Husserl: *A filozófia mint szigorú tudomány*, Budapest, Kossuth 1993. 33. o.

¹¹⁸ Uo., 96. o.

¹¹⁹ Uo., 106. o. E ponton ismét feltehető a kérdés (lásd fentebb a 115. jegyzetet), vajon az általános érvényűség kedvéért nem kell-e *a priori* lemondani meghatározott „dolgok”, „fenomének” s hozzájuk tartozó lehetséges igazságok egy köréről? Husserl számára a tudomány „személytelen” (uo., 106. o.), ám a rosszhiszeműség vagy az autentikus lét aligha személytelen dolgok. A szigorú tudományként felfogott filozófiának „nem szabad nyugodnia addig”, írja, „amíg nem biztosította magának saját világos problémáit [...] s az *abszolút világossággal* adott dolgok legalsó munkaterületét” (uo., 109. o.). De vajon lehet-e – és hogyan – „csak félhomályban látott tárgyakat” (lásd alább a 133. jegyzet), avagy önmaguk (önmaguk tudatosulása) elől menekülő fenoméneket (mint amilyen a rosszhiszeműség) *abszolút világossággal* megjeleníteni? Avagy félhomályban levő tárgyak emiatt már nincsenek is? Vajon eleve elintéztett dolog-e, hogy a félhomály csupán a reált irányuló megismerés sajátságosága (és hiányosságai), nem pedig a magáé a tárgyé? – „A matematikai megismerés specifikus evidenciája szolgáltatja a vezérfonalat a filozófia mint szigorú tudomány eszméjéhez”, fejti ki első marburgi előadásán Heidegger. „Ezen kiindulópont mellett nem tevődik fel a kérdés, hogy a tárgyi jelleg: az, ami a filozófiának önmagától tárgya, vajon efféle apriori alá állítható-e. A kérdés még csak meg sem fogalmazódik, s ezért a filozófia mint szigorú tudomány iránt támasztott követelmény dogmatikus”, hangzik összefoglaló ítélete. (GA 17, 303. o.). Nem arról van szó ugyanis, hogy hagyjuk a dolgokat felbukkanni s beszélni tudjunk róluk, hanem a kötelező érvényről, s ez utóbbi kiépítéséről.

a rosszhiszeműségről „minden értelmes lényre kötelező” módon állítani bármit is? S vajon az „értelmesség” teljesítőképességének korlátairól van-e itt csupán szó, vagy esetleg más korlátokról? Vajon elvárható-e, hogy a rosszhiszeműségben elmarasztaltak/diagnosztizáltak minden további nélkül (ahogy kedves közvetlenséggel mondani szokták: önként és dalolva) beismerik, elismerik saját rosszhiszeműségüket? Vajon általános érvényre igényt tartó tudás ez? Hiszen a rosszhiszeműség a Sartre által adott leírás egyik sarkalatos pontja, fontos belátása szerint egyebek mellett nem utolsó sorban – vagy éppenséggel első sorban – önmaga saját maga számára való tudatosításától – önmagának önmaga előtt való lelepleződésétől – menekül, ennek érdekében pedig – teljes következetességgel – „átállítja” az evidencia mércéjét, saját evidenciakritériumot állít fel, olyat, mellyel ez a fajta hit – mint fentebb láttuk – a homályos, *nem meggyőző, nem-evidens evidenciát* teszi meg az evidencia kritériumául, ezáltal meghozza egyúttal a maga „ővintézkedéseit”,¹²⁰ s a lehető legnagyobb gondossággal és körülmétekintéssel elbástyázva önmagát önmaga előtt. Az elől, hogy önmaga számára önmaga mint ilyen – mint rosszhiszeműség – lepleződjék le. Önmagát eközben nem téveszti szem elől, sőt állandóan szem előtt tartja – mint azt, amitől távol kell tartania magát.

E szigor, e szigorúság megalapozhatóságra és megalapozásra irányul. „Nem rendelkezik azzal az eredetiséggel, mely oda vezethetne, hogy *mindent kockára tegyen* – abban az értelemben, hogy amit megismer, *azt* ismerje el meghatározóként. [...] a szigor matematikai eszméjét kritikátlanul abszolút normaként fogadják el” (GA 17, 103. o.; kiemelés F.M.I.). Egy meghatározott tudományeszmé rajzolja itt elő tárgyai lehetséges alapmeghatározottságát. E tárgyaknak tudniillik olyanoknak kell lenniük, hogy amennyiben megragadjuk őket, semmilyen bizonytalanság ne maradjon fenn irántuk (lásd GA 17, 213. sk. o.). Descartes második szabályából nem az adódik, hogy immár csupán az aritmetika és geometria tárgyaira kellene szorítkoznunk vagy korlátozódniunk, hanem az, hogy aki az igazság útját keresi, annak csupán olyan tárgyakkal szabad foglalkoznia, melyek az ilyen tárgyakhoz fogható *certitudo*val bírnak. (GA 17, 210. o.; lásd ehhez Descartes: „Szabályok az értelem vezetésére”, Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, Ford. Szemere Samu, Budapest, Akadémiai 1980. 101. o.: „Mindebből pedig nem azt kell következtetnünk, hogy csupán aritmetikát és geometriát kell tanulnunk, hanem csak azt, hogy azoknak, akik az igazsághoz vezető utat keresik, csakis olyan tárggyal szabad foglalkozniok, amelyről az aritmetikai és geometriai bizonyításokkal egyenlő bizonyosságot szerezhetnek.”) Láthatóan a módszernek a dologgal szembeni elsőbbségéről van szó, arról, hogy a módszer eleve meghatározza, milyen tárgyak tűnhetnek fel és számíthatnak létezőnek egyáltalán. Azok a tárgyak, amelyek nem tesznek eleget a módszer követelményeinek, azok iránt az erre a módszerre épülő filozófia ilyenformán „vakká” válik, s e tárgyak – a módszer hatalomra kerülése után – kiküszöbölődnek a filozófiai megismerés köréből. (Némileg bővebben lásd Fehér M. István: „Heidegger, Husserl, Descartes. A filozófia mint szigorú tudomány újkori eszméje Heidegger első marburgi előadásának tükrében”, *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*, Szerk. Schmal Dániel, Budapest, Atlantisz 2002. 153–194. o., itt 180. skk. o.)

¹²⁰ LS 109. o. = EN 104. o.: „la mauvaise foi [...] a pris ses précautions [...]”.

Heideggernél – mint fentebb valamelyest részleteztük – hasonló a helyzet a *das Mannal*. Már a fiatalkori *Natorp-Bericht*ben arról esett szó, hogy múlt elsajátításának, az értelmezés eredetiségének – s egyáltalán, a fakticitás fenomenológiai hermeneutikájának – a téje nem csekélyebb, mint az, hogy „önmagunkat teljes értékűen birtokba vegyük.”¹²¹ Ezen „teljes értékű birtokba vétel” mármint pontosan az, amitől mind a sartre-i rosszhiszeműség, mind a heideggeri *das Man* menekül. Ennek tudatosodása kilendít vagy egyenesen kilök ebből a létmódból, s megnyitja az alternatívát az autentikus-inautentikus megkülönböztetés előtt. Általánosságban fogalmazva: az autentikus-inautentikus megkülönböztetés maga is csupán az inautentikusból kifelé tartó ittlét számára lehetséges és nyílik meg mint olyan, avagy lesz értelmes egyáltalán. „A hétköznapi megértés félreérti a megértést”-állításban a mércék és evidenciák pontosan olyan előzetes átállításáról van szó, mint amilyenről Sartre írt, s amelyből az a fajta „körvád” (a logikai körbenforgás, a *circulus vitiosus* vádjá) nő ki, amely eltorlaszolja az utat („verstellt”) az elől, hogy az ittlét számára tudatosuljon saját körkörös ontológiai struktúrája. Ki az a mindenki, akinek a számára a filozófia érvényes kellene, hogy legyen, idéztük Fichtét, azt a Fichtét, akinek nevezetes (és laposan értett vagy jobbra félreértett) filozófia-meghatározásában – „egy filozófiai rendszer nem valami holt ruhanemű, amelyet tetszés szerint felölthetünk és levethetünk. hanem áttelekesíti annak az embernek a lelke, akié”¹²² – ugyancsak ideológiakritikai elemek rejlenek.¹²³ Ahhoz, hogy valaki a dogmatizmussal szemben az idealizmust válassza, mint filozófiát, Fichte nézőpontjából bizonyos előzetes feltételeknek kell teljesülniük; a szabadság aktusainak előzetes átélése szükséges ahhoz, hogy az idealista filozófiának egyáltalán a kiindulópontja értelmes legyen számunkra, míg nem kevésbé gyakorlati érdekeken és motiváción nyugszik az is, ha valaki a dogmatizmust választja filozófiaként. Ha Fichte azt

¹²¹ GA 62, 369. o.: „[...] die Möglichkeit, sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen, das heißt zu sein.“ Lásd ehhez még itt GA 62, 368. o. = „Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)”, ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István, *Existentia* VI–VII, 1996–97, Supplementa, vol. II. 23. o.: „[...] a fakticitás fenomenológiai hermeneutikája az előtt a feladat előtt találja magát, hogy az áthagyományozott és uralkodó értelmezettség rejtett motívumait, hallgatólagos tendenciáit és értelmezési útjait fellazítsa, és hogy [...] az explikáció motívumainak eredeti forrásaihoz nyomuljon előre. A hermeneutika csak a destrukció útján valósíthatja meg feladatát. [...] A saját történetével való destruktív szembenzés a filozófiai kutatás számára nem pusztá függelék [...]” (kiemelés az eredetiben).

¹²² Fichte: „Első bevezetés a tudománytanba”, *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat 1981. 35. o.

¹²³ Amennyiben dogmatizmus és idealizmus vitájában nem teoretikus érvek, hanem gyakorlati érdekek szabják meg, ki melyiket választja; lásd „Első bevezetés a tudománytanba”, id. kiadás 34. skk. o.

írja, a dogmatizmus esetében olyan filozófiával van dolgunk, amely „tagadja minden belátás belső lényegét”, akkor ez a minden belátás belső lényegét tagadó maxima éppannyira a mércék előzetes átállítását jelenti, mint Sartre-nál a nem meggyőző, nem-evidens evidenciának az evidencia kritériumául való megtétele; mindkét esetben – amint másutt fogalmazni véltem – filozófia-ellenes filozófiával van dolgunk.¹²⁴

Heidegger az embert több helyen olyan lényként ábrázolja, aki képes dolgokat nemcsak fel-, de elfedni is – többek között magát önmaga előtt is¹²⁵ –, ilyenformán pedig elrejtőzni, amit Augustinus ama megfigyelésére való hangsúlyos fiataalkori hivatkozása erősít föl, mely szerint az emberek szeretik az igazságot, amely föltárul előttük, míg gyűlölik az igazságot, mely előtt ők maguk föltárulnak; hogy az emberi lélek rejtőzködni akar, de nem akarja, hogy bármi is elrejtőzzék előle.¹²⁶ Első marburgi előadásán, 1923/24-ben Heidegger hangsúlyosan említi, hogy a világban lét alapvető módja a beszéd, s viszonylag nagy figyelmet szentel annak, ahogy Arisztotelész a *logos* hamis-ságát, ill. a *pseudos* (tévedés, csalás, megtévesztés, csalódás) lehetőségét az emberi létben körvonalazza. A beszéd ténylegességében, fakticitásában gyökerezik a tévedés, megcsalás lehetősége, állapítja meg. A beszédnek az a természetes tendenciája, hogy mond valamit; ezzel adva van azonban egyúttal annak a lehetősége is, hogy elfedjen, hogy mást állítson. A nyelv alaplehetőségében gyökerezik a hazugság fakticitása. A hazug ember úgy beszél, hogy

¹²⁴ Lásd fentebb az 58. jegyzetet.

¹²⁵ Vö. pl. SZ 130. o.: „Das alltägliche Dasein schöpft die vorontologische Auslegung seines Seins aus der nächsten Seinsart des Man. [...] *Sie selbst* [die Seinsverfassung des In-der-Welt-seins] in ihrer alltäglichen Seinsart ist es, die sich zunächst verfehlt und verdeckt.“ [Saját létének értelmezését a mindennapi ittlét az-ember legközelebbi létmódjából meríti. [...] A világban-lét a maga mindennapi létmódjában önmagát mindenekelőtt elvéti és elfedi.]. – Vö még uo., 190. o. („das Dasein, das ihm selbst zumeist durch die öffentliche Ausgelegtheit des Man in seiner Eigentlichkeit verdeckt bleibt [...]”), 222. o. („Zur Faktizität des Daseins gehören Verschlossenheit und Verdecktheit. Der volle existenzial-ontologische Sinn des Satzes: »Dasein ist in der Wahrheit« sagt gleichursprünglich mit: »Dasein ist in der Unwahrheit«”), 251. o. („[...] sich das Dasein zunächst und zumeist das eigenste Sein zum Tode, flüchtig vor ihm, verdeckt”), 256. o. („Das alltägliche Dasein verdeckt zumeist die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit seines Seins”), stb. Lásd LI 157., 224., 259., 292., 298. o.

¹²⁶ Vö. Augustinus: *Confessiones*, X, könyv, XXIII. fej. és Heidegger: GA 60, 199. skk. o., különösen a következő helyet: „[Die Menschen] lieben sie [die Wahrheit] wenn sie ihnen leuchtend entgegenkommt zum bequemen aesthetischen Sich-daran-Freuen wie an allem Glanz, von dem man sich zum Ausruhen gefangennehmen lassen kann. Sie hassen sie aber, wenn sie ihnen auf den Leib rückt. Wenn sie selbst sie angeht und aufrüttelt, ihre eigene Faktizität und Existenz in Frage stellt, dann ist es besser, noch rechtzeitig die Augen davor zuzuschlagen, um sich an den vor sich selbst inszenierten Chorlitaneien zu begeistern” (uo., 201. o.).

azt, amit mond, a tényállást, amiről kijelentést tesz, elfedi. Ha elfedi, akkor persze ismernie kell, fűzi hozzá. „Azzal a figyelemre méltó sajátossággal van itt dolgunk”, írja, „hogy annak, aki hazudik, ismernie kell azt a tényállást, amelyről állítást tesz. Csak ha a tényállást ismerem – csak akkor vagyok abban a helyzetben, hogy megfelelőképpen hazudjam”.¹²⁷ Ezzel Heidegger Kanthoz és Sartre-hoz hasonlóan úgy foglal állást, hogy a hazugság feltételezi az igazság ismeretét.¹²⁸

A beszélőnek különböző lehetőségek állnak rendelkezésre, hogy a beszédben mint olyanban önmagát elrejtse, s ez nevezhető Heidegger számára a „rejtőzködő életnek”.¹²⁹ E fogalom a sartre-i elemzések szemléletmódjához minden további nélkül illeszkedik. A rosszhiszeműségekre vonatkozó megfontolásai révén mármost Sartre messzemenően visszaigazolja ezt a Heidegger által hangsúlyossá tett ágostoni gondolatot, s épp a hazugsággal szembeállítva és reá vonatkoztatva körvonalazott rosszhiszeműség az a fogalom, amellyel Sartre az emberi lélek rejtőzködő – önmagát önmaga elől is elrejtő – mívtáráról a maga módján számot adni törekszik.

Mind Sartre, mind Heidegger a homályok láttatásának mestere – azoké a homályoké, amelyek Husserl számára alighanem kiküszöbölendő negatívumként jönnek csupán számításba, olyan valamiként, amit nem annyira láttatni kell, mint inkább eloszlatni. Példá szerű ebből a szempontból a késői Sartre „átláthatóság nélküli evidenciák”¹³⁰ karteziánusan anti-karteziánus vagy a „csillámló homály” hasonlóképpen feszültségekkel teli, termékenyen ellentmondásos fogalma.¹³¹ Nem érdektelen, hogy a „csillámló homály” fogalmának szinte szó szerinti előképét föllelhetjük Heideggernél. Az igazság lényegéről szóló – előadás formájában 1930-ban többször elhangzott, nyomtatásban pedig 1943-ban napvilágot látott – írásának második, 1949-es kiadásában az olvasható hogy a lét alapvonása a „fénylő elrejtőzés”.¹³²

¹²⁷ GA 17, 35. o.: „Der lügnerische Mensch [...] spricht so, daß er den Tatbestand, über den er aussagt, verdeckt. Hier zeigt sich das Merkwürdige, daß der, der lügt, gerade den Tatbestand, über den er aussagt, kennen muß. Nur wenn ich den Tatbestand kenne, bin ich in der Lage, anständig zu lügen.”

¹²⁸ Lásd fentebb az I/1. pontban az 5. és 9. jegyzet közti szövegrészt.

¹²⁹ GA 17, 39., 35. o. [„versteckendes Leben”]

¹³⁰ Sartre: *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*, I. *Théorie des ensembles pratiques*, Paris NRF Gallimard 1960. 432. o.: „évidences sans translucidité”.

¹³¹ Sartre: *Critique de la raison dialectique*, 573. o.: „opacité fulgurante”.

¹³² „Wom Wesen der Wahrheit”, GA 9, 201. o. (= *Wegmarken*, önálló kiadás, 96. sk. o.: „lichtendes Bergen”). Lásd ugyancsak *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer 1976. 79. o.: „Lichtung des sich verbergenden Bergens”(„az önmagát elrejtő elrejtő-zés fénylése”).

A „csillámló homály” (érzékelésének) sartre-i és a „fénylő elrejtőzés”, továbbá „egy mindig csak félhomályban látott tárgy [...] valamely túlvilágításon való áthaladás általi” láthatóvá tételének heideggeri¹³³ fogalma föltűnő metodikai hasonlóságot mutat: mindkettőjük fenomenológia-felfogásának szerves részét és megkülönböztetett jellemzőjét alkotja. Annak a fenomenológia-felfogásnak, mely egyszersmind az ideológiakritikai jelleget is felvette önmagába.

¹³³ Heidegger ebben a Paul Natorp számára készült fiataalkori feljegyzésben arról beszél, hogy a hermeneutikai interpretációnak „a maga tematikus tárgyát [...] túl kell világítania”, s hogy „e tárgy csak akkor válik megfelelőképpen meghatározhatóvá, ha sikerül [...] élesen szemügyre venni, és így a túlvilágítás fényerejének visszavételével egy lehetőség szerint a tárgyhoz szabott körülhatároláshoz visszatérni. Egy mindig csak félhomályban látott tárgy”, teszi hozzá, s ez a pontosítás számunkra igen lényeges, „csupán valamely túlvilágításon való áthaladás [im Durchgang durch eine Überhellung] révén lesz éppenséggel a maga félhomályszerű adottságában megragadható”. (GA 62, 372. o.: „Jede Interpretation muß [...] ihren thematischen Gegenstand überhellen. Er wird erst angemessen bestimmbar, wenn es gelingt, ihn [...] aus dem zugänglichen Bestimmungsgehalt seiner her ihn zu scharf zu sehen und so durch Zurücknahme der Überhellung auf eine möglichst gegenstandsangemessene Ausgrenzung zurückzukommen. Ein immer nur im Halbdunkel gesehener Gegenstand wird erst im Durchgang durch eine Überhellung gerade in seiner halbdunkelen Gegebenheit faßbar.”) Magyarul lásd Heidegger: „Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)”, Ford. Endreffy Zoltán, Fehér M. István, *Existencia* VI–VII, 1996–97, Supplementa, vol. II., 26. sk. o.